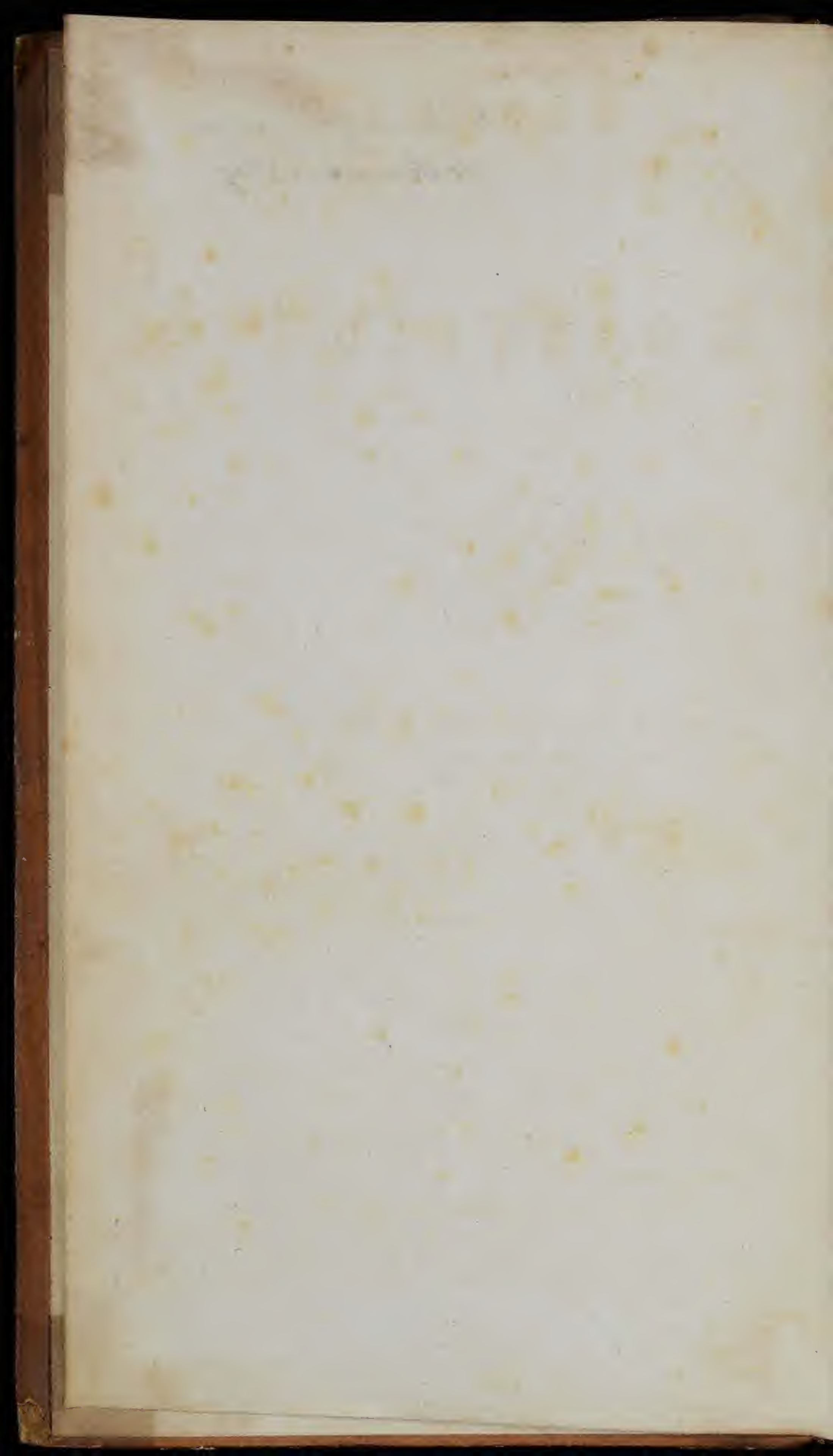


# Lehrbuch

des

# Naturrechtes

oder

der Rechtsphilosophie

von

Dr. Clem. Aug. von Droste-Hülshoff,
Professor der Rechte auf der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn.



Zweite Auflage.



Bonn 1831,
bei Adolph Marcus.

# Vorrede
## zur ersten Auflage.

Die Veranlassung zur Bekanntmachung der vorliegenden Schrift war das Bedürfniß eines eigenen Leitfadens für meine Vorlesungen. Freilich gibt es schon Lehrbücher des Naturrechtes, welche zu einem solchen Leitfaden überhaupt sehr geeignet sind. Wer aber ein Fach, besonders ein philosophisches, selbst bearbeitet, der empfindet bald, daß ein fremder Gedankengang dem eigenen Fesseln anlege, wodurch leicht das Gute des Fremden verliere, während das Schlechte des Eigenen nichts gewinne.

Beim Bearbeiten des Buches war mein Streben, ihm die größte mir mögliche Klarheit, Verständlichkeit, Einfachheit und Konsequenz zu geben. Neues wird zwar der Kenner nicht ganz vermissen; doch wollte ich nicht überall Neues sagen und konnte das ja nicht wollen. Ohne Rücksicht darauf, ob vielleicht Viele dieselben Wahrheiten schon früher gesagt hätten, wollte ich diese wo möglich besser und allseitiger begründen, in eine wissenschaftlichere Ordnung bringen und zeitgemäß vertheidigen. Der studirenden Jugend wollte ich behülflich seyn, aus jenem unangenehmen Schwanken zwischen Lehren und Grundsätzen im Einzelnen gesehen, und aus

der Unruhe des Bedürfnisses nach einer letzten Begründung so mancher überaus wichtigen Wahrheit, in die Ruhe der Uebersicht über ein Ganzes von Wahrheiten und des festen Standpunktes auf einer unerschütterlichen Grundlage für alle eigene Forschung hinüberzugehen.

Freilich mußte ich dabei auf jene Unverständlichkeit verzichten, welche jüngst noch ein Recensent an den Krug'schen Schriften vermißte, und welche der Meynung dieses Gelehrten nach an philosophischen Lehrbüchern erforderlich ist. Man bedarf aber doch auch der Bücher für den ersten Anfang in einer Wissenschaft, und da möchte es wohl besser seyn, daß jeder, welcher dafür schreibt, lieber zu verständlich, als auch nur im Mindesten dunkel schriebe; denn für diejenigen, welche in das Heiligthum der philosophischen Wissenschaften tiefer eindringen wollen, mangelt es, Gott sey Dank, an unverständlichen Büchern nicht; für die anderen aber möchte eine klare und verständliche Behandlung schon aus dem Grunde besser seyn, weil diese, wenn sie sehen, daß doch nicht Alles Unverstand und Mysticismus sey, dadurch vielleicht abgehalten werden, der, ohnehin so hart bedrängten Philosophie, Böses unter den Menschen nachzureden.

Demnächst habe ich mir besonders angelegen seyn lassen, zu vermeiden, was mir stets an so vielen Lehrbüchern ein Fehler schien, nämlich ein Princip an die Spitze der Wissenschaft zu stellen, ohne nachher in der Wissenschaft selbst von diesem Principe besondere Kenntniß zu nehmen. Offenbar muß in jeder philosophischen Disciplin, was immer gesagt wird, nur nach dem zu Grunde gelegten Hauptgrundsatze beurtheilt werden.

Eine Folge dieses Bestrebens war, das gänzliche Hinweglassen aller Litteratur, außer wo ich etwa eine Leh=

re glaubte bestreiten zu müssen, oder wo besondere, nicht aus meinem Systeme selbst hervorgehende, sondern zur Fortführung desselben herbeigezogene Hülfssätze, z. B. Beurtheilungen empirischer Institutionen, aufzustellen waren. Ohne Zweifel ist es doch in der Philosophie eine ganz verkehrte Methode, über jede Lehre, nicht das zu Grunde gelegte Princip, sondern die Behauptungen anderer Lehrer zu vergleichen. Zur Bestätigung können diese hier doch nicht dienen, da es in der Philosophie keine Auktorität gibt; zur Vergleichung aber müßte zuvor des fremden Lehrers ganzes System und nicht die gerade anzuziehende besondere Stelle betrachtet werden. So etwas gehört höchstens in die so genannte Geschichte des Naturrechtes.

Auch diese wird man nun freilich in meiner Schrift vermissen. Allein ich bin der Meynung, daß eine solche Geschichte, wenn sie von Nutzen seyn soll, mehr als Grundriß seyn, und daher, (was auch meine Absicht ist), zum Gegenstand einer eigenen Vorlesung gemacht werden müsse. Hätte ich sie aber im Grundriß mit hereingezogen, so würde ich diesen nicht dem Ganzen, wie gewöhnlich geschieht, vorhergeschickt, sondern dem Ganzen haben folgen lassen, weil ich der Ueberzeugung bin, daß das Studium einer solchen Geschichte durchaus schon einer dogmatischen Vorkenntniß aus eigenem Forschen bedürfe.

Wo ich ferner fremde Lehren bestritten habe, da ist es stets der Sache wegen geschehen, wie man sich denn, wenn man die bestrittenen Lehren vergleichen will, leicht überzeugen kann, daß rücksichtlich der meisten ein Lehrer sich wohl selbst für verpflichtet halten könne, gegen dieselben aufzutreten. Ist nun das, was ich dagegen gesagt habe, treffend, so verdanke ich das zum Theile

den Schriften und Lehren eben jener Männer, deren Behauptungen ich widerspreche, und werde immer für diesen Gewinn an Bildung ihnen dankbar seyn; ist es aber nicht treffend, so werden diese Behauptungen bei denen, welche einsehen, daß sie auch gegen diesen Versuch des Angriffes siegreich bestanden, noch fester begründet erscheinen, und, wofern sie wahr sind, um desto wirksamer werden. Wenn ich indessen nicht alle entgegenstehende Behauptungen überall beachtet habe, so wolle man daraus nicht sofort schließen, daß mir dieselben nicht bekannt gewesen wären. Ich wählte nur diejenigen aus, welche mir der Personen oder des Inhaltes wegen bedeutend schienen, und war außerdem durch den Umfang der Schrift sehr beschränkt. So weiß ich z. B., daß der Behauptung, es lasse sich die Ungerechtigkeit des Büchernachdrucks n i c h t b e w e i s e n, ein, besonders in der letzten Zeit, von einem so genannten geistigen Eigenthume, hergenommener Beweis entgegensteht. Meines Erachtens läßt sich aber leicht nachweisen, daß auch dieser Beweis eine petitio principii enthalte, daß ins Besondere die Behauptung eines solchen geistigen Eigenthumes, nur dann einen bestimmten Sinn habe, wenn sie in der von mir berührten Kantischen Ansicht genommen wird.

Was endlich die Philosophie im Allgemeinen betrifft, wovon in der vorliegenden Arbeit Gebrauch gemacht ist, so weiß ich wohl, daß dieselbe von Einigen für verderblich ausgegeben wird; meines Wissens war aber das, was sie etwa bisher verdorben hat, des Verderbens vollkommen würdig.

B o n n, den 31. August 1823.

D e r V e r f a s s e r.

# V o r r e d e

zur zweiten Auflage.

Vorliegende Bearbeitung des Naturrechtes enthält sehr viele Zusätze und Verbesserungen, wie eine Vergleichung mit der ersten Auflage ergeben wird. An der Grundlage des Ganzen, dem Rechtsgesetze und dessen Begründung, die ich meinem verehrten Lehrer Hermes verdanke, ist nichts geändert worden. Siebenjähriges wiederholtes Studium hat mich immer mehr von der tiefen Wahrheit derselben überzeugt. Auf die Bemerkungen des Hallischen Recensenten zur ersten Auflage habe ich in dieser zweiten die gehörige Rücksicht genommen; den Göttinger Recensenten habe ich gebührend zurecht gewiesen, und von der Recension in der Jenaer Litteraturzeitung, weil sie über mein Buch nichts Recensirendes enthält, sondern eine bloße Impertinenz ist, gar keine Notiz genommen.

Bonn im September 1830.

Der Verfasser.

# Druckfehler.

S. 25. Z. 18. statt „können" lies könne.
— 37. Z. 25. — §. 16. — §. 19.
— 45. Anm. Z. 5. — meinem — einem.
— 142. Z. 7. — bilden — binden.
— 163. Z. 3. v. unt. — verleitet — verleiten.
— 193. Z. 1. — ihnen — ihm.
— 199. Z. 27. — beim — bei den.
— " " " — Diesem — Diesen.
— 206. Z. 14. — aus — als aus.

Die hie und da fehlerhaften Bezeichnungen der Ueberschriften so wie andere unbedeutende Fehler wolle der geneigte Leser selbst, jene nach der Inhaltsübersicht verbessern.

# Inhaltsübersicht.

## Einleitung.

---

## System des Naturrechts.

### Erstes Buch.

#### Das allgemeine Naturrecht.

---



## Zweites Buch.

### Besonderes Naturrecht.

# Naturrecht

oder

# philosophisches Recht.

---

Erster Theil.

System des Naturrechts.

# Einleitung.

## I. Wirklichkeit des Naturrechts.

§. 1.

### A. Begriff des Naturrechts.

#### a) Begriff des Rechtes.

Wenn auch die Wirklichkeit des Naturrechtes in unserer Zeit nicht, wie früher, von Manchen bestritten würde: so müßte man dennoch schon um des wissenschaftlichen Interesses willen vor aller Abhandlung des Naturrechtes selbst sich von dieser Wirklichkeit überzeugen, da bloße Dichtungen oder Einbildungen unstreitig nicht in den Kreis der wissenschaftlichen Darstellung menschlicher Wahrheiten hereingezogen werden können. Um aber die Frage zu beantworten ob ein Naturrecht wirklich sey, bedarf es zuerst eines vorläufigen Begriffes von diesem Rechte, und folglich zu allererst eines solchen Begriffes vom Rechte überhaupt.

Recht ist nun nach Zeugniß des Sprachgebrauches die Freiheit oder Befugniß, nach eigener Wahl etwas zu thun oder zu lassen, so daß wir zugleich befugt sind, von jedem Anderen zu fordern, er solle uns an diesem Thun oder Lassen nicht durch Zwang verhindern. Diese Bedeutung findet sich in den Redensarten „Er hat ein Recht sein Geld zu geben, wem er will", „er hat ein Recht seine eigenen Sachen verderben zu lassen" u. a. Allerdings hat das Wort „Recht" noch andere Bedeutungen, besonders wenn es als Adjektiv gebraucht wird. Daß es aber die angegebene ebenfalls hat und daß man sich des Ausdruckes „ein Recht haben" wenn man genau und bestimmt sprechen will, nur da bedient, wo

der angegebene Sinn passet, weiß ein jeder aus seiner eigenen Erfahrung. Eben so wird sich später ausweisen, daß alle in der Rechtswissenschaft vorkommenden Bedeutungen des Wortes unter die angegebene mit einbegriffen werden können.

Anmerkung.

Der hier aufgestellte Begriff vom Rechte ist eine bloße Worterklärung, die zur Eröffnung der Untersuchung dienen soll, und in dieser Rücksicht nur sprachrichtig seyn muß. Daß sie im Zirkel gehe, wie die Recension in der Halleschen Litteratur-Zeitung (1823. Nro. 311) behauptet, weil Befugniß und Recht dasselbe seyen, halte ich noch jetzt für unwahr, aus den Gründen die ich in der Abhandlung über die Vermischung des Rechts mit der Sittlichkeit (Rechtsphilosophische Abhandlungen Bonn 1824 bei Marcus. S. 14 — 16.) angegeben habe. — Gleichbedeutend mit der hier gegebenen Erklärung würde aber nach dem Sprachgebrauche diese seyn: Recht ist die Ermächtigung oder Erlaubniß zu irgend einem Seyn oder Handeln in so weit, daß wir in demselben von andern nicht durch Zwang verhindert werden dürfen.

## §. 2.

### b) Vorläufige Erklärung des Naturrechts.

Naturrecht ist diejenige Befugniß nach eigener Wahl zu thun oder zu lassen in dem §. 1. angegebenen Sinne, welche dem Menschen bloß um seiner ihm eigenthümlichen Menschennatur willen und durch dieselbe unmittelbar zusteht, ohne alle Rücksicht darauf was ihm etwa von außenher faktisch als Recht möge eingeräumt, oder von ihm selbst als solches faktisch anerkannt werden oder nicht.

Daß diese Bedeutung des Wortes im Sprachgebrauche vorkomme, ist bekannt. Schon Cicero sagt: Natura enim juris explicata est nobis, eaque ab hominis repetenda natura, und vor ihm kannten die Griechen diese Bedeutung (s. den zweiten Theil über die Geschichte des Naturrechts). Es kommen auch andere Bedeutungen des Wortes, besonders in Lehrbüchern und in philosophischen Systemen, vor. Aber selbst wenn die hier gegebene Erklärung nicht gebräuchlich wäre: so bliebe sie sichtbar doch etymologisch richtig, und es käme zunächst nur darauf an, ob ein Naturrecht in dem hier gegebenen Sinne aus der folgenden Untersuchung sich als wirklich erwiese, worauf dann weiter gefragt werden könnte, was von dem Naturrechte in den anderen Sinnen

des Wortes zu halten sey, und wie sich diese zu dem unsrigen verhalten. Man bemerke nur noch, daß man eben so oft die Erkenntniß oder Lehre von der oben beschriebenen Befugniß, als diese Befugniß selbst, Naturrecht nennt. Welche Bedeutung gemeint sey, ist jedes Mal leicht aus dem Zusammenhang zu ersehen.

Anmerkung.

Es gibt Erklärungen und Systeme des Naturrechts, wornach das Recht seinen Grund nicht in der dem Menschen eigenthümlichen Natur hat, sondern in der Natur überhaupt, die auch bei anderen Individuen als Thieren sich findet, oder in der Natur die dem Menschen mit den Thieren gemeinschaftlich ist. Daß hier die Erklärung gleich auf die menschliche Natur gerichtet ist, kann deswegen für das Folgende nicht nachtheilig seyn, weil die Erklärung bloß problamatisch und frageweise hingestellt wird, um die Untersuchung anfangen zu können. Die richtige Antwort auf die Frage, ob es ein Naturrecht in diesem Sinne gebe, muß, weil sie anderswoher als aus dieser Erklärung genommen wird, nachweisen, ob diese Erklärung philosophisch wahr sey, worauf sich dann von selbst die Möglichkeit zeigen wird, alle abweichenden Erklärungen gehörig zu beurtheilen.

## §. 3.

## B. Realität dieses Begriffes.

### a) Art und Weise diese nachzuweisen im Allgemeinen.

Da das Naturrecht in dem angegebenen Sinne sich auf die eigenthümliche Natur des Menschen gründen und durch dieselbe allein schon dem Menschen zustehen soll: so gibt es nur einen Weg, die Wirklichkeit dieses Rechtes nachzuweisen, nämlich: Betrachtung der menschlichen Natur in der Absicht angestellt, um zu finden, ob irgend etwas zum Wesen derselben Gehörendes uns zu der Annahme nöthige: es stehe dem Menschen eine Befugniß zu thun und zu lassen, verbunden mit der Forderung zu, daß ihn niemand an diesem Thun oder Lassen durch Zwang verhindere. Daher denn im Folgenden diese beiden Fragen zu beantworten sind: 1) Worin besteht die eigenthümliche Menschennatur? 2) Nöthigt uns das Wesen derselben zu der Annahme und dem Fürwahrhalten des beschriebenen Rechtes?

§. 4.

## b) Beweis der Wirklichkeit des Naturrechts.

### aa. Darstellung der eigenthümlichen Menschennatur.

### aaa. Der Mensch von Seiten des Körpers.

Der Mensch ist körperliches und geistiges Wesen zugleich. Für die vorliegende Frage kann derselbe nur als beides vereinigt betrachtet werden, da ein Körper ohne Geist nicht als Subjekt möglicher oder gar vorgeschriebener Handlungen gedacht werden, der Geist ohne Körper aber nicht da in Betracht kommen kann, wo es sich um Thätigkeiten fragt, die möglicher Weise von außenher durch Zwang verhindert werden können. Eine richtige Gesammtdarstellung der menschlichen Natur ist uns indessen ohne Betrachtung des Einzelnen in derselben nicht möglich. Daher der Mensch hier zuerst vorzugsweise in sofern er Körper, dann vorzugsweise in sofern er Geist ist, betrachtet werden muß. Durch den Körper wird uns nun zwar die Menschheit eines lebenden uns erscheinenden Wesens zuerst angekündigt, da die äußere Gestalt des Menschen auffallend von den Gestalten aller übrigen Geschöpfe verschieden ist. Allein diese Gestalt allein entscheidet nicht für das Vorhandenseyn einer dem Menschen eigenthümlichen Natur, da dieser Körper im Wesentlichen dieselbe Natur mit den Körpern anderer lebenden Geschöpfe hat. Er ist ein organischer Körper, durch den der Mensch zu einer Gattung gehört, welche durch das Erzeugen Einzelner von Einzelnen immerwährend erhalten wird, indeß die Einzelnen selbst nach der Erfahrung körperlich wieder vergehen. In so weit der Mensch dieser Körper ist, bleibt er immer gewissen allgemeinen, bei allen Körpern wirksamen Naturgesetzen, auch wider seinen Willen mit Nothwendigkeit unterworfen [1]; und außerdem ist er auf gleiche Weise gewissen, besondern Naturgesetzen unterworfen, denen wir auch die Thiere unterworfen sehen, und in dieser Rücksicht muß man dem Menschen das Prädikat der Thierheit geben [2]. Es läßt sich sogar

1) Z. B. Dem Gesetz der Schwere, der Bewegung, des Raumes ꝛc.

2) Daß die Thierheit die Grundlage der Vernunft sey, insofern diese nichts vorschreiben dürfe, was nach jener ganz unmöglich sey, ist völlig falsch ausgedrückt und gedacht. Denn die Vernunft, insofern

nicht beweisen, daß überhaupt der Mensch in Ansehung des Körpers, von der Form abgesehen, specifisch von den Thieren verschieden sey, da alle Unterschiede in Ansehung körperlicher Kräfte und Wirksamkeiten bei einiger Betrachtung sich hinreichend aus der Verschiedenheit eines geistigen den Körper belebenden Principes erklären.

§. 5.

### bbb. Der Mensch von Seiten des Geistes.

Denn die mannigfaltigsten Thätigkeiten welche wir in uns selbst, so wie die Handlungen welche wir außer uns an Anderen wahrnehmen, nöthigen uns zu der Annahme, daß der Körper durch ein von ihm verschiedenes Wesen belebt und bewegt werde, was wir allgemein durch den Ausdruck Geist zu bezeichnen gewohnt sind, und die Methaphysik, oder die Lehre von der Wahrheit des Erkennens und der Wirklichkeit der Dinge, liefert den Beweis, daß diese Annahme zuverlässig sey, wiewohl sie das vielleicht nicht entscheidet daß dieser Geist ein einfaches Wesen sey. Genug, es ist so viel gewiß, daß ein vom Körper verschiedenes Etwas im Menschen ist, welches wir als das Princip aller jener Thätigkeiten und Erscheinungen denken und denken müssen, die nicht mit naturgesetzlicher Nothwendigkeit an und in dem Körper und durch denselben allein vor sich gehen. Und weil diese Thätigkeiten alle sich unter gewisse wesentlich-verschiedene Klassen bringen lassen, so denken wir jenes Princip als begabt mit gewissen Grundvermögen, oder Fähigkeiten zu gewissen Veränderungen und Funktionen, die man wohl vollständig mit den Ausdrücken Erkennen, Fühlen und Begehren bezeichnet, und weshalb man Erkenntniß-, Gefühls-

sie etwas vorschreibt, tritt von selbst nur da auf, wo ihre Vorschriften möglich sind, nicht aber wo ganz andere Gesetzgebungen als die ihrige gelten. Sie kann hier gar nichts vorschreiben. Die Thierheit ist nicht die Grundlage der Vernunft, sondern das Gebiet für eine ganz andere Gesetzgebung als die der Vernunft. Hieraus folgt, daß ein Mensch dem andern nichts vorschreiben dürfe, was nach der Thierheit unmöglich ist, wie sich unter §. 17. zeigen wird; ob aber die Vernunft etwas vorschreiben dürfe oder nicht, ist eine ganz unphilosophische Frage.

und Begehrungsvermögen unterscheidet. Diese Veränderungen und Funktionen selbst gehen zum Theile nach gewissen Gesetzen vor sich, und ihre Thätigkeit oder Wirksamkeit besteht bei genauerer Betrachtung wieder aus den mannigfaltigsten Operationen und Veränderungen (oder Unterfunktionen) die mit unermeßlicher Geschwindigkeit auf einander folgen, wovon eine sich an die andere anschließt, die folgende die vorhergehende ergänzt und vervollkommnet, bis als Resultat des ganzen die äußere Handlung geschieht. Einige von denselben sind wir der äußeren Erscheinungen wegen genöthigt, auch den Thieren zuzuschreiben: aber andere können wir nur als dem Menschen eigenthümlich betrachten. Diese sind im Allgemeinen Intelligenz, Fähigkeit für Mitleid und Wohlwollen, Freiheit und Vernünftigkeit.

### Anmerkung.

Der Inhalt des vorstehenden Paragraphen, so wie der des folgenden ist ein Postulat aus der empirischen Psychologie, aus der Anthropologie und theoretischen Philosophie (über die letztere vgl. unten §. 16.) Die Schriftsteller über diese Lehren sind nun zwar über die hier aufgestellten Behauptungen und Ansichten nicht einig, aber begreiflich ist hier nicht der Ort den Streit darüber zu schlichten. Nur so viel möge hier bemerkt seyn, daß die Ansichten hier so gestellt sind, wie sie jeder bei getreuem Anschließen an das innere und äußere Wahrnehmen als Thatsachen in sich finden wird, wie sie darum auch in der gewöhnlichen Vorstellung aller Menschen, die nicht gerade nach gewissen künstlichen Theorien sprechen und denk.n, vorkommen, und als die Grundlagen des lebendigen Verkehrs unter Menschen erscheinen. Daß die Philosophie im Resultate etwas Anderes als dieses, als die Ansichten des so genannten gesunden Menschenverstandes lehren, daß sie daher auch eine Sprache reden müsse, die selbst den gebildetsten Menschen unverständlich und für diese ein wahres Kauderwälsch ist, das ist ein Wahn, in welchem leider sehr viele befangen sind, der aber niemanden abhalten sollte, verständlich zu reden, und in einer allgemein faßlichen Sprache die Oberflächlichkeit jener durch die Unverständlichkeit fingirten Tiefe aufzudecken, so wie zu zeigen, daß das vornehme Absprechen über das Verständliche und Klare, eben nur in diesem Absprechen und außerdem in gänzlicher Mißdeutung und Entstellung der einfachsten Dinge bestehe. Zu dem Letzteren gehört hier z. B. der gewöhnliche Vorwurf, das Unterscheiden von drei Hauptseelenvermögen sey ein unverständiges Anatomiren der Seele, ein Theilen derselben in drei verschiedene Seelen, und ähnliches Gerede, was schon ein angehender Psycholog auf der Stelle beantworten wird.

## §. 6.

### 1. Intelligenz.

Das Erkennen des Menschen fängt mit dem Wahrnehmen von Veränderungen in seinen körperlichen Sinnen und in seinem Innern an, worauf das anschauende Vorstellen, und dann das Wiedervorstellen des sinnlich Wahrgenommenen folgt. Wir können nicht zweifeln, daß diese Funktionen auch in den Thieren vorgehen; aber wir können auch nicht annehmen, daß über diese sinnlichen Vorstellungen hinaus das Erkennen der Thiere reiche. Bei dem Menschen dagegen fangen da erst die eigentlichen erkennenden Funktionen an, welche zusammengenommen mit dem Ausdruck Intelligenz bezeichnet werden. Was durch die Sinne vorgestellt wird, das versteht der Mensch, indem sein Geist gewisse allgemeine Vorstellungen bildet — die Verstandesbegriffe, als da sind: Seyn, Substanz, Eigenschaft, Zustand u. s. w., — und unter diese die Sinnenvorstellungen auffasset, sie durch jene Begriffe denket, so daß er sie dadurch in bestimmte Ordnung und gleichsam an eine bestimmte Stelle bringt und zugleich dies selbst wieder weiß (Bewußtseyn). Auf dieses erste Verstehen folgen dann die anderen Operationen des Verstehens; durch Verbinden, Vergleichen, Trennen, Abstrahiren bilden sich Urtheile und Schlüsse, durch welches alles endlich ein vollkommenes Verstehen des sinnlich Vorgestellten bewirkt wird. Die so verstandene Vorstellung begreifet und begründet hierauf die Vernunft des Menschen, indem sie die Begriffe des Grundes und Begründeten, der Ursache und Wirkung, der Kraft und endlich des Absoluten bildet, indem sie gleichsam über das vom Verstande Gedachte richtet, bis sich die Anwendung dieser Begriffe und alle Operationen des Erkennens mit dem Fürwahr- und rücksichtlich Fürfalschhalten, und dem Wissen von demselben schließen. Auf diese Weise reicht des Menschen Erkennen in eine übersinnliche Welt, da schon die Bedeutung der allgemeinen Verstandesbegriffe und weiterhin eben so die Objekte der Vernunftbegriffe nicht mit den Sinnen erfasset werden können. Er erkennet sich so als Bürger einer höhern und edleren Welt als die sinnliche ist, der er dem Körper nach angehört;

erkennet den Grund und Ursprung seiner selbst, seiner Gattung und alles Vergänglichen in einem unendlichen ewigen Wesen; erkennet sich selbst als bestimmt zu einer ewigen Dauer, und dies Erdenleben als die Vorbereitung zu einem weit vollkommenern Daseyn und Wirken. Dies alles ist ihm als Menschen eigenthümlich. Denn das Thier steht nicht einmal auf der allerniedrigsten Stufe der Intelligenz, auf der Stufe des Verstehens und des Wissens mit Bewußtseyn, woraus sich denn auch allein, da ihm die Sprachwerkzeuge nicht fehlen, das Unvermögen sich durch Sprache mitzutheilen, erklären läßt.

§. 7.

2. Fähigkeit für Mitleid und Wohlwollen.

Von Seiten des Gefühles zeichnet der Mensch unter allen lebenden Erdenwesen sich aus, durch die ihm eigenthümliche Fähigkeit, sich über Anderer Wohl zu freuen, über ihr Weh zu betrüben, wie über eigenes Wohl und Weh. Dadurch ist er vermögend für fremde Glückseligkeit thätig zu zu seyn, ist er fähig der Liebe. Bei den Thieren finden sich im Allgemeinen ähnliche Erscheinungen, wie aus jener Fähigkeit bei den Menschen hervorgehen, nur da, wo die nachwachsenden Einzelnen der Hülfe ihrer Erzeuger bedürfen, um nicht zu Grunde zu gehen. Dann hören sie auf. Was sich außerdem bei denselben von Mitleid und Theilnahme äußerlich findet, kann man, so wie die Sorge der Alten für die Jungen, bei näherer Betrachtung bloß für Wirkung eines unbewußten Naturtriebes, oder gar der eigenen sinnlichen Lust oder Unlust halten, da sie im Ganzen sich mit wenigen täuschenden Ausnahmen als gänzlich unempfindlich für das Wohl und Weh selbst der eigenen Gattung und nur für eigenes Wohlbehagen empfänglich zeigen, durchaus entbehrend, was dem Menschen unaussprechlichen Adel verleiht, ein Herz für Gefühle des Wohlwollens empfänglich.

§. 8.

3. Freiheit und Vernünftigkeit.

A. Höher als alle anderen Vorzüge hebet aber den Menschen, was sein Begehren als ein eigenthümlich menschliches

charakterisirt: Freiheit und Vernünftigkeit. Die ganze übrige Natur gehorcht dem Gesetz der Nothwendigkeit. Alles außer ihm wird in Bewegung gesetzt was sich bewegt, nichts aber setzet sich selbst in Bewegung: alles wird zum Wirken oder so zu seyn, wie es ist, bestimmt, nichts bestimmt sich selbst. Selbst das Thier, wenn es auch äußerlich als sich selbst bewegend erscheint, ist dennoch der Selbstbestimmung unfähig. Es folget, weil es folgen muß, dem Zuge des An- und Unangenehmen, ist Sklav der sinnlichen Lust und Unlust; es wirkt nicht selbst, sondern in ihm wirket das Naturgesetz und die sinnliche Welt. So finden und halten wir es im täglichen Leben, und niemand fällt es ein, die Thiere nach einer anderen Ansicht zu behandeln, wenn er gleich anderes darüber schreibt und demonstriret. So müssen wir auch vor dem Richterstuhl einer gründlichen Philosophie das Thier betrachten, weil es unmöglich ist, das Benehmen der Thiere auf eine andere Weise zu erklären. Der Mensch allein ist unabhängig von jeder Bestimmung von außenher. Zwar nicht in sofern sein Körper und auch sein Geist den allgemeinen Naturgesetzen und gewissen ihm eigenthümlichen Gesetzen der Nothwendigkeit unterworfen sind; aber in sofern er mit Bewußtseyn etwas erstrebt, ist er unabhängig, selbst von der Gewalt der eigenen Sinnlichkeit. Zwar nicht von Reizen ist er frei, weil sein Geist auch sinnlich ist, so wenig wie er im Thun völlig unabhängig ist, weil sein Körper der Sinnenwelt angehört; aber von jeder Bestimmung zum Wollen ist er unabhängig, da er zum Wollen sich selbst zu bestimmen vermag, wohin auch immer die Reize ihn ziehen mögen. Dies verbürgt uns unser eigenes und zwar ein nothwendiges Bewußtseyn, indem es uns bezeugt, daß wir uns zum Wollen eines uns bewußten Zweckes wohl zu bestimmen vermögen und oft wirklich bestimmen, ohne demselben irgend eine angenehme reizende Seite abgewonnen zu haben, ja selbst dann, wenn uns derselbe für die Sinnlichkeit höchst abschreckend erscheint — eine Thatsache die jeder Leser in sich finden wird, der irgend jemals mit Aufopferung eines Vergnügens und mit Beschwerde einer Anforderung der Vernunft Gehör gab. B. Denn auch solche Anforderung gibt es — und hierin koncentrirt sich die ganze

eigenthümliche Menschennatur, weil sie hier auf der höchsten Höhe und durch eine Vereinigung aller vorhergenannten rein menschlichen Funktionen wirkend erscheint — der Mensch ist vernünftig. Wenn der Mensch auf die gedachten Vorzüge seiner Natur vor der thierischen reflektirend dieselben ernstlich und mit der thierischen Natur vergleichend betrachtet: so wird er sich eines Gefallens an diesen Vorzügen bewußt, weil er sie als Kräfte erkennt, und zwar des höchsten Gefallens, welches irgend eine irdische Kraft in ihm erregen kann, weil er jene Kräfte als die höchsten unter allen erkennet, die er bei lebenden Wesen auf Erden, und selbst als die höchsten der Art nach überhaupt erkennet, die er irgendwo vorfindet. Er findet so in sich selbst das höchste Gefallen an der dem Menschen in eben jenen Kräften verliehenen eigenthümlichen Würde, und dies höchste Gefallen geht in das höchste Begehren über, und dies Begehren spricht sich laut aus in der Forderung: Du sollst jene Kräfte, die Würde des Menschen, rein darstellen und erhalten in dir und in Anderen, überall wo du sie findest. Am eindringlichsten und deutlichsten offenbart sich diese positive Forderung dann, wenn das Gegentheil von dem, was sie will, geschieht. Denn wie dem Menschen jene seiner Natur verliehene Würde auf das Höchste unter allem Irdischen gefällt: so mißfällt ihm aufs Höchste und wird Gegenstand des höchsten Abscheues ihr Gegentheil, und laut spricht sich auch dieser Abscheu aus in dem Gebote: Du sollst Entstellung und Herabsetzung der Menschenwürde abhalten von dir, wie von allen Anderen, worin du Menschenwürde findest! und in jedem einzelnen Falle wo wir selbst die Menschenwürde in uns verleugnen und herabsetzen, kommt, wenn wir uns dieser Entwürdigung als solcher bewußt werden, mit lebendiger den ganzen innern und oft auch den äußern Menschen ergreifender Bewegung, auch jenes positive sowohl als das negative Gebot zum Bewußtseyn, — wir alle kennen den, der es ausspricht — es ist das strafende Gewissen. — Dieses Vermögen des Gefallens an dem, was die erkennende Vernunft als eine dem Menschen eigenthümliche Würde erkennt, des Begehrens dieser Würde und des Setzens derselben als eines nothwendigen Zweckes, und des Mißfallens und Abscheues am Ge-

gentheil, so wie des Erklärens desselben für einen verbotenen Zweck, nennt die neuere Philosophie die praktische Vernunft, und man kann es mit einem neueren Philosophen [1] füglich, der Sinnlichkeit analog, Vernünftigkeit nennen. Es ist das Vermögen, wodurch der Mensch überall als unendlich über das Thier erhaben zu erscheinen fähig ist, da sich im Thiere auch nicht die leiseste Spur einer solchen Vernünftigkeit findet, das Thier vielmehr in dieser Beziehung als völlig unvernünftig, als nur dem Naturgesetze und den Eindrücken der Sinnlichkeit gehorchend befunden wird. Die Vernünftigkeit ist es, wodurch der Mensch sich selbst Gesetzgeber ist, sich Sitten gibt und Zwecke für das Leben setzet, die er mit Bewußtseyn und Freiheit verfolgt, wodurch er Familien Gesellschaften und Staaten bildet, wodurch er, so weit seine Mittel reichen, der Herr der Schöpfung ist, und zugleich ein Diener des ewigen Gottes, welchem nachstrebend in Heiligkeit er ein besseres Leben glaubet und hoffet.

So ist denn der Mensch im Besitze einer geistigen Natur, wodurch er sich wesentlich von allen übrigen Erdengeschöpfen unterscheidet, und hoch über sie alle hervorraget. Sollte nun auf diese Natur und nur auf diese sich ein Recht gründen, wie es oben beschrieben ist; so wird nur er als Rechtssubjekt unter allen dastehen.

### §. 9.

bb. Ob das Wesen der menschlichen Natur ein Recht begründe.

#### α. Was gezeigt werden müsse, um diese Frage bejahen zu können.

Wenn Freiheit und Vernünftigkeit (so mag der Kürze wegen die eigenthümliche Menschennatur bezeichnet werden, weil diese Eigenschaften das Höchste in derselben sind, und alle anderen wesentlichen Eigenthümlichkeiten der menschlichen Natur als ein nothwendiges Relatum voraussetzen), ein Recht begründen sollen, so muß sich 1. aus diesen Eigenschaften begreifen lassen, daß dem Menschen wegen derselben ein Recht gebühre; 2. muß eingesehen werden, daß

---

1) Hermes, philosophische Einleitung rc. S. 208.



dem Menschen dies Recht von wegen derselben auch wirklich zugesprochen und verliehen werde, und zwar unmittelbar und nothwendig, sobald dieselben in irgend einem Individuum wirklich sind. (Vgl. §. 2). Ohne das Erste können wir, wenn ihm etwa das Recht zugesprochen wird, dies selbst nicht billigen, sondern müssen es für grundlos halten; ohne das Zweite würde uns die Einsicht in den Ursprung des Rechtes und die Ueberzeugung von seinem wirklichen Bestehen immer fehlen.

§. 10.

β. Daß sich das Gebühren des gefragten Rechtes aus der eigenthümlichen Menschennatur begreife.

Das Gebühren der Befugniß, nach eigener Bestimmung zu thun und zu lassen, wird aus der oben beschriebenen eigenthümlichen menschlichen Natur vollkommen begriffen. Denn aus dieser Natur begreift sich der Mensch als Zweck, d. h. als Etwas, dessen Seyn und Thätigkeit nicht nur um seiner selbst willen gewollt werden kann, sondern sogar gewollt werden soll, indem die einmal mit Nothwendigkeit bestehende Einrichtung seiner Natur den Menschen unablässig dränget und auffordert, sich selber Zweck (Selbstzweck) zu seyn (wie sich schon im §. 8. ergeben hat, deutlicher noch im §. 11 ergeben wird); er begreift sich als ein Wesen, welches als eine solche Kraft, die es einmal ist, als körperlich-geistiges Princip des Seyns und Wirkens, als Sinnlichkeit, Intelligenz, Freiheit und Vernünftigkeit seyn, und bestehen, sich selber erkennen und wollen, welches also sich selber Zwecke setzen, soll.

Eben so begreifen wir daraus, daß ihm die Forderung gebühre, an seinem selbstthätigen Thun und Lassen nicht durch fremde Willkühr verhindert zu werden. Denn er muß diese Forderung sogar machen, wenn er nicht wider seine Natur sich als Selbstzweck verleugnen will; und wer ihm das Zustehen dieser Forderung abspricht, der setzt ihn zu einem Mittel herab (was eines Anderen wegen ist und gewollt wird), in Widerspruch damit, daß er doch als Zweck vollkommen begriffen wird.

Anmerkung.

Schon in dieser Rücksicht ist es unmöglich, den Thieren ein Recht zuzuschreiben wie es oben beschrieben ist; denn weil ihnen Freiheit und Vernünftigkeit völlig abgehen, weil sie daher des selbstthätigen Thuns und Lassens, und des Sicherkennens und Wollens als Zwecke durchaus unfähig sind: so ist es unmöglich zu begreifen, wie ihnen etwas gebühren sollte, dessen sie gar nicht einmal fähig sind. Sie können nicht anders als neben dem Menschen den Rang von Mitteln einnehmen. Ueber die Rechtsgemeinschaft des Menschen mit den Thieren bei den Alten und Neuern wird theils in der Beurtheilung des naturphilosophischen Rechtsprincipes, theils in dem geschichtlichen Anhang das Nöthige vorkommen.

§. 11.

γ. Beweis, daß dem Menschen das gefragte Recht auf den Grund seiner eigenthümlichen Natur auch wirklich unmittelbar zugesprochen und verliehen werde.

1. Was für diesen Beweis vorausgesetzt werden müsse.

Bei allem was bisher behauptet wurde, ist vorausgesetzt worden, daß der Mensch, und was ihn umgibt, die Erde mit ihren Erzeugnissen, die Menschen und Thiere auf derselben, wirkliche Dinge, und zwar solche seyen, wie sie vom Menschen selbst durch die Sinne und das Bewußtseyn aufgefaßt werden. Daß dies als feststehende Thatsache vorausgesetzt werden müsse, sobald die Frage erhoben wird, ob der Mensch befugt sey, sich in einer bestimmten Weise als wirklich zu betrachten, und darnach zu handeln, andere Dinge als wirklich anzusehen, und sich in Bezug auf sie sowohl als auf sich selbst gewisse Zwecke als zu verwirklichende zu setzen, ist einleuchtend. Denn von einem Thätigseyn irgend eines Dinges, welches selbst gar nicht ist, kann ohne Widerspruch in sich selbst nicht die Rede seyn. Mit jener Thatsache wird also auch der Beweis für dieselbe vorausgesetzt, also der Beweis, daß die Sinnenanschauung und das Selbstbewußtseyn, so wie die an diese sich anschließenden Operationen der Intelligenz (§. 6) eine hinreichende Bürgschaft für die Wahrheit und Wirklichkeit des durch sie Vorgestellten und Gedachten enthalten. Diesen Beweis liefert die Lehre über die Wahrheit des menschlichen Erkennens und die Wirklichkeit der durch dasselbe erkannten

Dinge — die theoretische Philosophie (s. §. 14.) Insofern diese allgemeine Voraussetzung für das Folgende insbesondere zur Anwendung kommen muß, möge hier noch bemerkt seyn, daß der letzte Grund für alle Gewißheit hier das nothwendige unmittelbare Wissen von uns selbst, das nothwendige Selbstbewußtseyn ist, welches am Ende auch unsere einzige Bürgschaft für die Wahrheit aller unserer anderen Erkenntnisse, namentlich derjenigen der äußern Dinge ist, da diese Erkenntnisse selbst wieder nach der Einrichtung, welche der Schöpfer unserer Natur gegeben hat, nirgends als in diesem Selbstbewußtseyn gefunden werden können. Wo sich aber dieses Selbstbewußtseyn, und zwar als ein nothwendiges nicht aufzuhebendes, findet, wo sich dann, wie immer geschieht, ein eben so nothwendiges Fürwahrhalten an dasselbe anschließt: da ist dasselbe auch für die Wahrheit und Zuverlässigkeit unserer Erkenntniß so entscheidend, daß alle Gegengründe und Demonstrationen, auch wenn sie für uns unwiderleglich sind, an demselben scheitern. Denn was ich in der That einmal nothwendig für wahr halten muß, das bleibt mir eben deswegen wahr, was auch immer seiner Wahrheit entgegengesetzt werden möge. In dieser Weise sind wir z. B. von unserem eigenen Daseyn gewiß, und bleiben es, wenn uns auch die Beweise eines Philosophen, daß wir nicht daseyen, unwiderleglich sind. Man bemerke noch, daß eine Philosophie, die auf diesen Grundsatz der Nothwendigkeit bauet, vor jeder anderen die weniger verlanget, auch nothwendig einen entschiedenen Vorrang und Erfolg wird behaupten müssen, da bis dahin, wo in der That eine solche Nothwendigkeit eintritt, alles noch Willkühr und Dichtung, der Beifall selbst noch provisorisch und veränderlich seyn kann, was sofort unmöglich ist, wo jene Nothwendigkeit empfunden wird. Hieraus wird sich von selbst ergeben, wie wir bei der Beantwortung unserer Hauptfrage zu verfahren haben.

§. 11. a.

## 2. Der Beweis selbst.

### A. Einleitung.

Diese Frage ist: Ob dem Menschen das, wie jetzt erkannt ist, ihm wohl gebührende Recht, auch wirklich zugesprochen

und verliehen werde. Dies Zusprechen und Verleihen kann nur in drei verschiedenen Weisen überhaupt geschehen, weil es nur drei verschiedene Auktoritäten gibt, von denen möglicher Weise ein solches Verleihen ausgehen kann, nämlich: 1. Gott, 2. eine äußere menschliche Auktorität, 3. die innere menschliche, (die Vernünftigkeit, oder wie sie in der Philosophie gewöhnlich genannt wird, die praktische Vernunft). Weil nun nach der vorläufigen Erklärung des Naturrechtes (§. 2.) das Recht dem Menschen schon bloß auf den Grund seiner menschlichen Natur zustehen soll: so muß auch dasselbe, soll es in diesem Sinne ein Naturrecht seyn, durch eben diese Natur allein schon dem Menschen zugesprochen werden. Nur dann ist es auch ein philosophisches Recht. Denn was philosophisch ist, kann nur aus inneren, im Menschen selbst vorhandenen, Quellen erkannt werden, wenn auch der Gegenstand ein äußerer ist (s. unten §. 14.). Ob aber eine äußere menschliche Auktorität irgend einen Ausspruch gebe: das kann begreiflich nur durch die äußere Erfahrung und aus äußeren Quellen nur empirisch und historisch erkannt werden. Es ist daher ein Empirisches und Historisches, ein Positives im Gegensatz zum Philosophischen. Ob Gott dem Menschen ein Recht verleihe kann nur 1. indirekt, oder 2. direkt erkannt werden. Das Erste geschieht, wenn erkannt wird, daß die eigene Natur des Menschen ihm dasselbe verleihe, und wenn damit die Wahrheit verbunden wird, daß diese Natur ein Werk, und das in ihr Thätige (die praktische Vernunft) die Stimme Gottes sey. Dies erfordert also zuerst den Versuch zu beweisen, daß die Natur des Menschen selbst ein Recht begründe, und ist dann weiter nur eine Ergänzung des Resultates durch philosophisch-theologische Lehren. Das Zweite ist nur möglich durch unmittelbare Auffassung und Anschauung des Aktes der Verleihung selbst, und da diese nichts Anderes als Wahrnehmung eines von einem außer uns bestehenden Wesen ausgehenden Faktums ist: so ist diese Erkenntniß des Rechtes wieder eine historische und positive, und zwar eine theologisch-positive, welche mithin ganz außer dem Bereiche unserer hier aufgestellten Frage liegt, die nur darauf gerichtet ist, ob unmittelbar aus der

Natur des Menschen selbst das Recht begründet werden könne. Es müssen folglich, um die Antwort auf unsere Frage zu finden, alle Funktionen (nothwendigen Aussprüche) der praktischen Vernunft, die sich bei der Betrachtung der privativen Menschennatur zeigen, so wie sich dieselben in dem unmittelbaren Bewußtseyn ergeben, vorgelegt werden. Dabei muß sich dann zeigen, ob darunter eine rechtsprechende und rechtverleihende Funktion vorkomme.

Anmerkung.

Gegen die hier bezeichnete Weise das Naturrecht zu beweisen hat man hauptsächlich folgende Gegengründe vorgebracht. I. Es sey dies Auffassen von Aussprüchen im Bewußtseyn Empirie und nicht Philosophie. II. Die Aussprüche der praktischen Vernunft selbst seyen bloß der Erziehung nicht aber einer wesentlichen Einrichtung der menschlichen Natur zu verdanken. III. Die Vernunft habe gar nicht die Fähigkeit und Befugniß, für sich allein Gesetze zu geben. Statt dessen sey die Geschichte oder die göttliche Offenbarung als die einzige Grundlage aller Gesetzgebung und menschlichen Einrichtungen anzusehen. IV. Es gebe keine solche allgemeinen Aussprüche, vielmehr sey die Totalität aller vorgeblichen allgemeinen Principien das wahre philosophische System I. Es gibt eine äußere und eine innere Empirie in der Erkenntniß. Die Erkenntniß des Aeußeren ist empirisch in sofern sie sich auf dasjenige beschränket, was uns als gegeben, unabhängig von uns daseyend, erscheint, aber nicht empirisch, sondern a priori, wie man es nennt (oder philosophisch), insofern in dieses Gegebene durch unser eigenes geistiges Zuthun etwas hineingelegt, und dann für wirklich gehalten wird. Von dieser äußern Empirie kann aber wohl hier nicht die Rede seyn. Zu ihr gehört übrigens dem ganzen Stoffe nach die Geschichte. Die innere Empirie besteht in dem Auffassen des in uns Gegebenen, schlechthin als eines Gegebenen. Sobald zu diesem Auffassen hinzukommt ein Hineintragen in das Gegebene von etwas, was sich nicht als Gegebenes findet, ein Denken und Halten desselben durch Verstandes- und Vernunftbegriffe, ist die Erkenntniß nicht mehr eine bloß empirische. In dem folgenden sind nun die Funktionen der praktischen Vernunft selbst allerdings zuerst als gegebene Thatsachen aufgefaßt. Allein das was aufgefaßt wird ist selbst seiner Natur nach nichts Empirisches, sondern ein Produkt der Geistesthätigkeit a priori. Die Weise in welcher wir den Inhalt derselben inne werden ist freilich in sofern eine empirische, als uns die Aussprüche der praktischen Vernunft nachdem sie einmal gegeben sind, eben so wie jedes von außenher gelieferte Objekt der Erkenntniß, als ein Gegebenes erscheinen, wobei die Selbstthätigkeit die dieses Gegebene schuf, im Bewußtseyn zurücktritt. Allein dies ist durchaus nothwendig, und nicht anders möglich, weil das Denken und Fürwahrhalten außerdem an gar

nichts Festes angeknüpft werden kann. Wer ohne solche Grund-Thatsachen anfängt zu denken und zu schließen, der hat gar kein für andere Menschen zu erfassendes Fundament, sein Verfahren ist rein willkührlich und kann keinen, der Sinn für Wahrheit und Bedürfniß für Begründung hat überzeugen. Denn, entweder gibt es gewisse Grundgesetze des menschlichen Geistes, die als Fakta einmal vorhanden sind, oder es gibt keine. Gibt es keine: so ist gar kein regelmäßiges, festes und konsequentes Denken, Schließen und Fürwahrhalten, selbst in einem und demselben Menschen möglich. Alles Reden, Schreiben und Lehren über Wahrheit, und die Weise sie zu erkennen, hat dann keinen größeren Werth, als die Dichtungen und Mährchen einer regellosen Phantasie: — es sind Belustigungen ohne Trost für den, der Wahrheit und Wirklichkeit sucht. Gibt es aber gewisse Grundgesetze, Gesetze die aus keinem anderen mehr herzuleiten und die darum das Fundament der letzte Haltpunkt unserer Erkenntnisse sind: so gibt es auch durchaus keinen anderen Weg von denselben etwas mit Ueberzeugung zu wissen als durch eben jene, von Oberflächlichen oft sogenannte und verächtlich behandelte Empirie durch das unmittelbare Wissen derselben, worin sie eben so, wie unsere Existenz selbst, als reine Thatsachen erscheinen. Wo wollte denn jemand Aussprüche vernehmen, die angeblich auch seinem Geiste Gesetze sind, wenn nicht in seinem eigenen Geiste? Wie denn wenn er sie nicht vernimmt, oder andere vernimmt; wird er jene anerkennen können? — Darum mag, wer diese Empirie verschmähet, viel Wahres und Treffendes denken und sagen — denn auch uns unbewußt werden wir von jenen Grundgesetzen geleitet und wirken in uns geregelte Geisteskräfte —, aber er wird niemals wahre Ueberzeugung geben, die in das Heiligthum der Wissenschaft des Geistes einführen kann. Er wird nur blinden Glauben, wo nicht noch etwas Schlimmeres, begründen. Freilich ist uns unsere Erkenntniß jener Grundgesetze, so lange wir bei dem bloßen Auffassen derselben, wie sie sich unmittelbar kund geben, verweilen, von Seiten der Form bloß empirisch, und nicht vollendet. Aber von Seiten des Inhaltes ist sie durchaus nicht empirisch, wie oben schon bemerkt wurde, und die Vollendung derselben von der formalen Seite, die Einsicht der Zuverlässigkeit dieser Weise, etwas Inneres zu erkennen, die Ueberzeugung, daß sie eine Bürgschaft für die Wirklichkeit des Erkannten gebe, muß hier, wie ebenfalls schon bemerkt wurde, als durch die Philosophie der Erkenntniß (die theoretische Philosophie) bereits gewonnen vorausgesetzt werden, und wird vorausgesetzt. (Vgl. unten §. 14.) II. Diese Meinung fand sich schon bei den Alten, wie sich in dem geschichtlichen Anhange näher ergeben wird. Sie führt aber a. nothwendig zur Verleugnung aller Sittlichkeit und Tugend und kann nur von denjenigen angenommen werden, die sich selbst herabwürdigen, aber dann auch zugleich der Selbstverdammung durch ihr eigenes Gewissen preis geben, und in dem schrecklichen Jammer einer wahren geistigen Vernichtung die am Ende stets in viehische Verblendung oder furchtbare Verzweiflung übergeht, ein elendes Daseyn dahinschleppen wollen. Sind die Aussprüche der

2*

Vernunft in uns Produkt der Erziehung und Gewohnheit, stammen sie nicht aus dem göttlichen Akte der Schaffung des menschlichen Geistes: so sind die Ideen, welche durch sie geschaffen werden Trugbilder, und ist die Auktorität der Vernunft nichts als eine täuschende Anmaßung. Denn jede andere Vorschrift, auch die gerade entgegengesetzte, würde, weil sie ganz gleichen Grund und Ursprung hätte, auch ganz denselben Werth, und folglich da eine der andern widersprechen könnte, keine am Ende überhaupt einen Werth haben: im Gebiete der Sittlichkeit würde nichts Wahres und Festes, in der menschlichen Natur Begründetes bestehen. Dies versuche man nun ernstlich anzunehmen, und sich im Leben darnach zu richten: so wird auf der Stelle das strafende Gewissen erwachen, und die Sache den Ausgang nehmen, der oben bezeichnet ist b. Die Meinung streitet ferner wider alle Psychologie, und zeugt von völliger Unbekanntschaft mit der Natur der praktischen Vernunft und deren Verhältniß zur Sinnlichkeit. Wenn Erziehung der alleinige Grund der Gewissensäußerungen seyn sollte: so müßte jede andere Maxime; insbesondere eine bloß für die Sinnenlust berechnete auf diesem Wege eben sowohl zum Ansehen eines Gesetzes gelangen können, als die Maxime der Vernunft Nun tritt aber die Sinnlichkeit niemals als gebietend oder verbietend, noch weniger als strafend und belohnend, sondern nur als reizend und zurückhaltend in uns auf. Und wie Hermes, dessen vortreffliche Erörterung dieses Gegenstandes hier vor allem zu vergleichen ist. (Philosoph. Einleitung S. 210) sehr wahr bemerkt: auch der vollendetste Sklav der Sinnlichkeit hat es noch niemals dahin gebracht, über eine freiwillige Entbehrung des sinnlich Angenehmen Reue und Gewissensbisse zu empfinden — wogegen nur eine lange Verwahrlosung seiner selbst den Menschen so tief versenken kann, daß er die Fähigkeit erlangt, die strafende Stimme des Gewissens bei übertretenen Vernunftvorschriften nicht zu vertilgen, sondern zu übertäuben, oder durch augenblickliche Abwendung der Aufmerksamkeit zu überhören. c. Außerdem ist es auch nicht möglich, daß durch die Erziehung dem Menschen gewisse Ideen als Gesetze gleichsam eingeimpft werden, wenn nicht vor aller Erziehung schon ein Vermögen in ihm ist, welches durch die Erziehung nur geweckt, sich gerade in diesen Ideen auszusprechen, veranlaßt wird. Denn aus Allem was bei einer Erziehung vorkommt und vorkommen kann, wird man dies nimmer erklären können. Kein Erzieher in der Welt wird einem Kinde z. B. das Gefühl der Reue beibringen können, wenn die Seele des Kindes nicht von innen heraus in Reue versetzt wird. Wäre das möglich, so würde auf der anderen Seite unerklärlich seyn, daß es keiner Erziehung und Bildung jemals gelungen ist, Aehnliches bei den Thieren zu bewirken. Kräfte, die die Natur versagt hat, kann eine Erziehung nicht geben (Hermes a. a. O.). III. Alle zu dieser dritten Klasse Gehörenden, so mannigfaltig auch nach ihren verschiedenen Fähigkeiten Einsichten und Gesinnungen, ihre Theorien oder wie man das nennen will, was sie an die Stelle des Unsrigen setzen, natürlich ausfallen, stimmen doch darin überein, die Vernunft im Menschen und ihre Pro-

dukte (in hunderterlei Graden freilich wieder) verächtlich zu behandeln und zu schmähen. Jeder treibt dies nach seiner Weise. Der Eine durch vornehme Deklamationen und Phrasen, der Andere durch förmliche Beweise und Schlüsse, ein Dritter durch fromme Verketzerung und politische Verdächtigung, und Alle bedienen sich der Französischen Revolution wie eines schweren Geschützes, indem sie sämmtlichen Unsinn und Greuel derselben als nothwendiges Ergebniß der menschlichen Vernunft darstellen, und schwache Gemüther mit schwächlichen Köpfen dadurch in Schrecken setzen. Manche jauchzen sogar in triumphirender Freude über die Jämmerlichkeit ihrer Vernunft, und fühlen sich wahrhaft groß in blinder Verehrung der Offenbarung und alles Positiven. Dies Letztere nun, so wie alle das Nothgeschrei gegen die menschliche Vernunft und die Philosophie beweiset zunächst und mit Gewißheit, wenn man die Aufrichtigkeit des Geschreies voraussetzet, nichts weiter, als daß die Vernunft der Schreier wirklich in einem bedauernswürdigen und für die menschliche Gesellschaft höchst gefährlichen Zustande ist. Denn hätten sie selbst eine bessere Vernunft, als die da nach ihrem Vorgeben solche Greuel, Schandthaten, Verwirrungen, verderbliche Theorien u. s. w. erzeugen soll: so wäre es offenbar unmöglich, daß sie von aller Vernunft so schlecht redeten. Daraus aber, daß es Menschen gibt, deren Vernunft und Bildung in diesem Grade erniedrigt und verwahrloset ist, folget für uns übrigen doch wohl nichts Nachtheiliges. Wir können darum immer, einer bessern Vernunft uns bewußt, einsehen, daß man in der Französischen Revolution von Vernunft viel redete, daß aber nicht die Vernunft sondern die Unvernunft, nicht die Philosophie, sondern eine Mißgeburt der Philosophie, jene Greuel bewirkt hat, und daß, wenn nicht die Leidenschaft und Sinnlichkeit, in dem Mantel der Vernunft, sondern die wahre Vernunft, aus den entsetzlichen Männern der Revolution gesprochen hätte, ganz andere Erfolge sich hätten ergeben müssen. Ich insbesondere fordere jeden Gegner der Philosophie auf, mir irgend etwas nachzuweisen, was ich der Offenbarung oder den Staatsgesetzen Gefährliches als philosophische Lehre aufgestellt habe. Bisher hat erst Einer dergleichen behauptet. Aber wenn man nichts anderes mir vorwerfen kann, so bin ich vollkommen beruhigt. Ein Anonymus nämlich nennt es eine gefährliche und verderbliche Lehre „daß man ein Recht habe, seine Pflicht zu erfüllen." Der gute Mann meint aber, es könne Pflicht seyn, Staatsverräther, meineidig, ein Mörder, mit einem Worte ein Verbrecher zu werden. (Kirchenzeitung 1825. Litt. Bl. Nro. 31.) O großer Philosoph, o großer Recensent! — (Die Redaktoren der Literaturzeitungen thäten gut, wenn sie manche Mitarbeiter als Stiefelwichser verwendeten; das Schmieren ginge gewiß herrlich von Statten). So lange meine Vernunft von mir Gehorsam gegen die bestehenden Gesetze, Treue gegen den Regenten bis in den Tod, Liebe des Vaterlandes, der Mitbürger und aller Menschen, Friede und Eintracht, Duldung unvermeidlicher Uebel, Erreichung guter Zwecke nur durch erlaubte und gefahrlose Mittel fordert: so lange ist es mir auch durchaus unmöglich, ja ist es mir über allen Ausdruck schändlich, sie eine

Feindinn des Staates und der Kirche, eine blutdürstige, meineidige Verrätherinn zu schelten, und dadurch das Einzige, was in uns die Verwandtschaft mit unserem Schöpfer bezeugt, gleichsam mit Füßen in den Koth zu treten. Diesem stellt man nun wieder entgegen: 1. Die menschliche Vernunft sey nicht mehr das, was sie durch Gottes Schöpfung ursprünglich geworden; sie sey, wie die ganze menschliche Natur, gesunken, verdorben, verdunkelt. Daher könne nur durch die wiederhergestellte, von einer göttlichen Offenbarung unterstützte Vernunft die Wahrheit erkannt und Heilsames für den Menschen erreicht werden. Das unterstützt man wohl durch Argumente wie dieses: Die sich selbst überlassene Vernunft sey eine von Gott getrennte Vernunft, diese aber Unvernunft, und Unvernunft könne nichts beweisen oder vorschreiben. 2. Gott sey die höchste Vernunft; also seyen in der götilichen Offenbarung die wahren Vernunftlehren zu suchen. Ich erwidere auf 1. Daß eine solche Veränderung mit der menschlichen Natur vor sich gegangen sey, weiß man nur und kann man nur wissen durch eine positive Offenbarung Gottes. Daß aber eine solche existire und in ihren Angaben zuverlässig sey, kann man nur wissen durch die eigene Vernunft, als welche einzig und allein den Menschen fähig macht Wahres von Unwahrem, Göttliches von Ungöttlichem zu unterscheiden. (Wer da meint, diese Fähigkeit gebe ihm eine übernatürliche göttliche Gnade, und nicht schon die Vernunft, der übersieht, daß die Wirklichkeit dieser Gnade selbst wieder durch die Vernunft (oder wie man immer das Wahrheitsvermögen nennen will) erkannt seyn muß). Die Vernunft mit ihren Gesetzen vor aller Belehrung von außenher, bleibt demnach immer das Medium, wodurch es uns einzig möglich ist, zu anderen Quellen der Wahrheit zu gelangen, und das, was sie nach ihren Gesetzen verwerfen muß, das können wir nicht für wahr noch weniger für göttlich halten — diese Einrichtung hat dieselbe, wenn sie auch gesunken ist, doch jetzt noch, und in dieser Lage befinden wir uns physisch nothwendig. Sey die Vernunft also noch so schlecht und verdorben, sie ist und bleibt dennoch unsere letzte Zuflucht bei der Beurtheilung alles dessen was uns als Wahrheit geboten wird; und eine göttliche Offenbarung welche uns Gesetze lehrte, die den Gesetzen der Vernunft widersprechen, könnte ein vernünftiger Mensch, auch wenn er wüßte daß seine Vernunft nicht mehr sey, was sie gewesen, nimmer für eine wirkliche göttliche Offenbarung halten. Uebrigens ist immer aber mit eben der Offenbarung, welche man hier in den Streit hereinzieht, grade hier ein arger Mißbrauch getrieben. Wer nämlich einiger Maßen nur mit der christlichen Offenbarung bekannt ist, der weiß, daß diese so weit entfernt ist, der praktischen Vernunft im Menschen zu widersprechen, daß sie vielmehr ihr Hauptziel darin setzet, dieselbe wieder vollkommen herrschend zu machen. Zwar lehrt sie eine Verdunkelung der Vernunft durch den Sündenfall. Aber diese besteht ihr nicht darin, daß die Vernunft etwa verkehrte Gesetze aufstellte, sondern darin, daß der Mensch im Bewußtwerden dieser immer noch wahren Gesetze, und im Anwenden derselben auf seine eigenen Handlungen und Verhältnisse, blödsichtig und fast

blind geworden sey, weil die Sinnlichkeit durch das seit dem Sündenfall gewonnene Uebergewicht den Blick des Geistes trübe, die Wahl der Handlungsweise verwirre und schwankend mache, wie sich denn dieses leider nur zu oft bei uns wirklich so findet. — Das Argument von der „von Gott getrennten Vernunft" ist ein sophistisches Wortspiel. Die sich selbst überlassene Vernunft ist nicht von Gott getrennt sondern von der göttlichen Offenbarung. Eine von dieser getrennte Vernunft ist aber und bleibt Vernunft, und ist und bleibt die Stimme Gottes für den Menschen, weil Gott sie schuf und Gott sie dem Menschen als Richterinn und Leiterinn seiner Handlungen gab.. Wenn diese Vernunft wo ihr die Offenbarung dargeboten ist, dieselbe als unwahr verwirft, und in diesem Sinne sich von ihr trennt, dann ist sie freilich Unvernunft: aber wie elend und schlecht ist es, diesen Sinn unterzuschieben, wo die Vernunft, sich selbst überlassen ist, weil sie von keiner Offenbarung etwas erfahren hat, oder wo sie ihr eigenes Vermögen ausmißt und betrachtet, um die dargebotene Offenbarung aufnehmen, die Grenzen ihres eigenen Erkennens und der göttlichen Mittheilungen klar sehen und dann die Offenbarung nach ihrem ganzen Verdienste würdigen, und gegen ihre Feinde zugleich vertheidigen zu können? Auf 2. Allerdings sind von Gott ausgegangene Vorschriften ihrem Inhalte nach höchst vernünftig und in soweit auch philosophisch; aber wenn sie aus einer äußern Offenbarung erkannt werden, so sind sie der Form der Erkenntniß nach nicht bloß vernünftig, und darum in dieser Hinsicht nicht philosophisch. Zu einem vollkommenen philosophischen Erkennen gehört nicht bloß 1. ein wahrer vernünftiger Inhalt, sondern 2. auch daß dieser Inhalt durch die Vernunft vermittelst ihrer eigenen Gesetze und Aussprüche und nicht vermittelst einer Mittheilung der Erkenntniß von außen her erkannt werde. Glaubt man nun man könne das Letzte, das Erkennen durch die eigene Vernunft, ganz entbehren, und sich mit dem Ersten um so mehr begnügen, als dies seinem Inhalte nach besser seyn müsse als das durch die menschliche Vernunft allein Erkannte: so übersieht man, daß das Erste ohne das Zweite gar nicht möglich ist.

Erkennen kann doch niemand, der nicht ein erkennendes Vermögen hat, und wer ein solches hat, kann es nur durch dieses Vermögen, und nur in der Weise, woran dies einmal nach seiner Einrichtung gebunden ist, nur nach den Gesetzen die Gott selbst ihm gesetzt hat. Dies Vermögen ist nun auf seiner höchsten Höhe (wo es Wahrheit erkennt) die Vernunft. Ohne Thätigkeit der Vernunft, ohne Wirksamkeit derselben nach ihren Gesetzen ist daher auch kein Erkennen einer göttlichen Offenbarung möglich. Ja es ist dies um so weniger möglich, da uns so Vieles und Verschiedenes als göttliche Offenbarung geboten wird. Ehe wir uns zu Einem davon bekennen, müssen wir doch wohl davon, daß dies gerade die göttliche Offenbarung sey, überzeugt haben (wie könnten wir uns sonst namentlich vor den sauberen Offenbarungen behüten, welche uns von jenen Blind- und Wuthgläubigen angepriesen und aufgedrungen

werden!); wo soll nun der Akt der Ueberzeugung zu Stande kommen, in uns oder außer uns? Man sollte doch denken, daß man Letzteres ohne Uebertreibung lächerlich nennen könnte. Ist nun das, was in uns die Ueberzeugung wirket und erringet, so schlecht und unvermögend und unzuverlässig, wie ihr saget: — was bleibt dann die göttliche Offenbarung, die wir nur durch eben dieses medium erreichen und als verbürgt ansehen können? Ja was bleibt als Bürgschaft für diese eure Behauptung selbst, die nichts Anderes ist und seyn kann, als wieder ein Ausspruch des Wahrheitsvermögens in euch? — Sie ist offenbar nichts besser begründet und nichts zuverlässiger, als das was ihr anfechtet. Aber ihr saget, nicht die Vernunft sey es, die jene Ueberzeugung erringe und bewirke, sondern die göttliche Gnade, und ein durch diese bestehender übernatürlicher Glaube. — Woher wißt ihr denn daß diese seyen? — doch nur durch ausdrückliche göttliche Offenbarung; und woher wißt ihr wieder daß diese sey, und womit unterscheidet ihr sie von falschen Offenbarungen? — Nichts kann Euch hier von einem ewigen Zirkel befreien, als das Eingeständniß dessen, was das Bewußtseyn jedem Unbefangenen bezeugt, und dessen Gegentheil für jeden gesunden Menschenverstand als unmöglich erscheint: daß das in uns wohnende Wahrheitsvermögen uns den Eingang in die göttliche Offenbarung öffnet, und die Wirklichkeit und Wahrheit derselben verbürgt, weil das eben Gottes Einrichtung ist, daß wir nur so und nicht anders eine in letzter Instanz für uns endliche Menschen bestehende Bürgschaft für Wahrheit und Wirklichkeit haben. — Auf IV. Diese Behauptung gehört der Hegelschen Schule an und ist besonders von Michelet (System der philosophischen Moral. Berlin 1828) unverholen und klar durchgeführt. Dieser leugnet alle allgemeinen einfachen Principien der Moral und des Rechts, die man zu Anfange der Wissenschaft als Grundlage aufstellen könnte. Statt dessen soll man alle jemals aufgestellten Principien kritisch behandeln, und die Totalität aller zusammen, sey dann das wahre Moral-Princip. — Wenn je etwas alle Philosophie von Grund aus Vernichtendes, alle Psychologie total Verleugnendes aufgestellt, und zugleich mit unerhörten Gründen vertheidigt wurde, so ist es dies. 1. Daß es wirklich einfache allgemeine Principien gebe, dafür bürgt uns das Selbstbewußtseyn, indem sich oft nur zu laut diese Principien kund geben, wenn wir wider dieselben handeln. Die Vernunft würde, wenn diese Behauptung wahr wäre, nicht mehr eine aus sich selbst heraus gesetzgebende Auktorität, gar kein zwecksetzendes Vermögen seyn. Alle praktische Erkenntniß a priori hörte nothwendig gänzlich dadurch auf. 2. Denn die Betrachtung aller aufgestellten Systeme, die Läuterung und Sichtung derselben, das Aufnehmen des Geläuterten in die Totalität, ist eine der Grundlage nach rein historische Arbeit, die gar nicht einmal möglich ist, wenn nicht bereits mehrere Principien und Systeme aufgestellt sind, die aber auch nicht vollendet werden kann, ohne abermals einfache Principien zu haben: denn wenn man Mehreres sichten, läutern und zu einer Totalität aufnehmen soll: so muß man doch wohl Einheit in das Verschiedenartige bringen, und wenn dies des völligen Widerspruchs

wegen nicht möglich ist, Eins nothwendig fallen lassen, — oder man hat eine Totalität der widersprechendsten Grundsätze als wahres Princip der Moral! — Diese Ansicht ist um nichts besser als die von vielen bloß historischen Juristen behauptete, daß die philosophischen Lehren nur Abstraktionen aus dem bei allen Völkern geltenden Positiven seyen, wobei es, abgesehen, von der hieraus hervorleuchtenden gänzlichen Unbekanntschaft mit der Beschaffenheit des menschlichen Geistes, immer ein wahres Wunder bleiben wird, wie dann die Philosophie jemals hat in Widerspruch mit einem allgemein Bestehenden kommen können — welche Freiheit sie sich doch nach Zeugniß der Geschichte einige Mal genommen hat. 3. Warum gibt es aber keine einfachen Principien? Dies wird auf eine wahrhaft köstliche Weise dadurch demonstrirt: $\alpha$) daß jedes solches Princip immer ein unmittelbar ihm widersprechendes sich gegenüber finde (S. 3. 5.) $\beta$) daß die Fähigkeit Princip zu seyn, d. h. nicht bloß Anfang, sondern auch durch alle Theile des Gewebes der Wissenschaft sich ziehende Kette zu seyn und zur Beurtheilung aller Bestimmungen der Moral zu dienen am Anfange noch nicht erhellen können, sondern erst am Ende (S. 3.). Ad $\alpha$. sollte man wahrlich nicht denken, daß hiermit gemeint wäre: es seyen, faktisch von diesen und jenen Menschen schon Grundsätze aufgestellt, die den angeblichen Moralprincipien gradezu widersprechen: aber es ist wirklich so. Man lese und überzeuge sich! Also das ist ein Grund für die Unwahrheit aller einfachen sittlichen Grundsätze, daß Einer, der Feder und Dinte hat, den entgegengesetzten Satz niederschreiben kann! o Philosophie! o Zeiten! — Aber der Verfasser führt doch an einer anderen Stelle Etwas an, was wenigstens ernsthaft betrachtet werden kann, und philosophische Form und Gehalt hat. Die Vernunft soll wesentlich in Antinomien befangen seyn, und Kant dieses nachgewiesen haben. Das Letzte ist in so weit wahr, daß Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft förmliche Beweise für diese Behauptung vorlegt. Wären diese Beweise bündig, so wäre es freilich um die einfachen Principien geschehen, da es wohl physisch unmöglich ist und bleiben wird, offene Widersprüche für wahr zu halten. Aber diese angeblichen Beweise leiden theils schon an logischen, theils an materialen Fehlern, wodurch sie selbst zusammenfallen. Dies hier zu beweisen, würde zu weitläufig seyn. Ich bin aber erbötig, jedem, der Lust hat, es zu beweisen, und mir bewußt, daß ich die Nichtigkeit jeder der Kantischen Antinomien vollkommen einsehe. Wer nur in etwa scharf zu denken weiß, der wird die Fehler in den angeblichen Gegenbeweisen leicht entdecken. Ad $\beta$. Hier werden auf eine unbegreifliche Weise die einzelnen Bestimmungen, welche zu dem Gewebe der Wissenschaft gehören, als neben dem Princip und unabhängig von demselben schon vorhanden gedacht, gerade als wenn die Rechts- oder Moralphilosophie eine Kompilation wie das Corpus juris wäre. Denn ich möchte doch wissen, woher diese Bestimmungen denn kommen sollen? Wahrscheinlich a posteriori aus den Büchern aller Philosophen. Denn wenn man sie daher nicht nehmen will, so muß man wohl bei der alten einzig vernünftigen Weise blei-

ben, daß man aus einem allgemeinen Satze besondere entwickelt, und daß man einen generellen Grundsatz, der geradezu über alle Fälle sprechend sich ankündigt, auf jeden einzelnen Fall anwendet. Die Fähigkeit sich durch alle einzelne Bestimmungen durchzuziehen, erhellt sofort von jedem Grundsatze, der allgemein ist, eben weil er allgemein ist. Denn analysiren und subsumiren kann der menschliche Geist eben sowohl als abstrahiren! Die Micheletsche Seele scheint freilich nur das Letztere zu können. Aber diese geistige Selbstverstümmelung rächt sich, wie es nicht anders seyn konnte, auf der Stelle an ihm selbst. Derselbe Verfasser, welcher S. 5. alle Principien zu Anfange der Wissenschaft leugnet, hat auf einmal S. 16. dennoch ein Princip, aus dem er sämmtliche Bestimmungen der Moral ableiten will. Dies ist ihm nämlich „eine Arbeit, zu der wir unverzüglich schreiten!" Man wolle es mir nicht übel deuten, daß ich über diesen vorher für unmöglich erklärten pathetischen Schritt herzlich gelacht habe. — Beleuchten wir nun zugleich das ganze Fundament, worauf die Erhabenheit der Micheletschen und Hegelschen Philosophie über alle anderen in der Welt, gegründet ist. Es gibt nämlich nach diesem Philosophen 3 wesentlich verschiedene Methoden zu philosophiren 1. die dogmatische — welche ein einfaches Princip aufstellt; 2. die kritische, welche einem solchen Princip das entgegengesetzte als Antithesis entgegentreten läßt. Dies hat Kant gethan indem er die Antinomien der reinen Vernunft aufstellte. Er löste aber den Widerspruch nur durch eine Annahme, ohne die wahre Lösung zu erkennen. 3. die speculative. Diese löset den Widerspruch dadurch, daß sie annimmt, alle einseitigen (so heißen hier die einfachen) Principien seyen nothwendige Stufen in der Entwickelung der Wahrheit, und letztere bestehe in der Vereinigung aller widerstreitenden einseitigen Principien zu einer Totalität Diese Totalität ist die wahre Philosophie (S. 4. 5. 6.) Das Princip der Moral ist darnach: „alle besonderen Principien der Moral, in das System der Moral aufzunehmen." — Hierüber ist nun wohl so viel von vorn herein klar, daß die zweite und dritte Methode die erste nothwendig voraussetzen. Der Kritikus und Spekulant würden ja jar keinen Stoff zu ihren Operationen haben wenn der Dogmatiker ihnen die zu verarbeitenden Sätze nicht lieferte. Das Geschäft des Kritikus ist nun aber nicht etwas Neues, was der Dogmatiker nicht leisten könnte oder müßte. Ist er ein klar sehender Dogmatiker, und ein wissenschaftlich und litterarisch gebildeter Denker, so wird er wissen, was man den Dogmen entgegenstellt, entgegenstellen kann, und er wird es auch beurtheilen und sein Dogma dagegen halten können; aber nie zu einem Micheletschen und Hegelschen Spekulanten werden, da er einsehen wird, daß das eben eine ganz unphilosophische Methode und Operation sey nicht eher sein Dogma für wahr zu halten, bis er alles was Gescheidte und Ungescheidte, Weise und Thoren etwa dawider gesagt haben, betrachtet und beurtheilt, oder gar, was gar nicht möglich ist, so viel Widersprechendes in eine Totalität für sich aufgenommen habe, die eine philosophische Totalität, ein harmo-

nisches Ganze, und nicht etwa ein Potpourri von philosophischen Gedanken und Meinungen wäre. Die einfachen Principien der philosophischen Dogmatik sind ganz anderer Natur, als sie hier vorgestellt werden. Sie sind so einleuchtend, und zum Fürwahrhalten nöthigend, wie die mathematischen Axiome, wenn auch noch niemand etwas dagegen gesagt, oder wenn bereits tausende dagegen gestritten haben. Die wahrhaft philosophische Funktion des vernünftigen Fürwahrhaltens ist in der Dogmatik bereits vollzogen, und was nach diesen Herren neue philosophische Methoden seyn sollen, ist nichts als eine für den wissenschaftlich und litterarisch-gebildeten Philosophen hinzukommende Zugabe, die keine einzige wesentlich neue Operation des Geistes erfordert, sondern bloß in der Aufdeckung der Richtigkeit und Falschheit dessen besteht, was gegen das Dogma gesagt ist oder gesagt werden könnte. Dies Aufdecken wird aber nimmer durch diese Spekulation geschehen, die da nichts anders ist, als ein geduldiges Abstrahiren aus äußerlich gegebenen oder willkührlich fingirten Gedanken. Weder das Dogmatisiren noch das Kritisiren noch das hier bezeichnete Spekuliren ist die wahre philosophische Methode — das Alles sind Aeußerlichkeiten und Formen in der Behandlung, und das Letzte, das Micheletsche Spekuliren, ist so gar durchaus unphilosophisch — sondern die wahre philosophische Methode fordert psychologisches Auffassen der im Bewußtseyn gegebenen Grund-Fakta — was hier Dogmatisiren genannt wird — und dann ein Einsehen der Bedeutung dieser Fakta, hauptsächlich mit Hülfe der Erkenntniß der Grenzen unseres Wahrheitsvermögens, ein Ergründen aller Tiefen des menschlichen Geistes durch eigenes inneres Studium, vor aller Betrachtung des sämmtlichen gelehrten Krames in Büchern! Das Kritisiren und hier beschriebene Spekuliren ist ganz und gar entbehrlich um vollkommen philosophisch fürwahrhalten und ganze Systeme wahr aufstellen zu können; jenes ist ein Apparat für den gelehrten Philosophen, der ihm von selbst zu Gebote stehen wird, wenn ihm jenes Ergründen der Tiefen des menschlichen Geistes gelungen ist; dieses aber ist ihm dann sogar durchaus fehlerhaft, weil er durch das Erste schon vollkommen überzeugt worden ist, daß ein solches Spekuliren Verleugnung aller wahren Philosophie und der Natur des menschlichen Geistes sey. Zum wahren Philosophiren gehört Gründlichkeit — dann gibt es sich mit dem Kritisiren und richtigen Spekuliren von selbst. — Man bemerke übrigens noch, was aus dieser spekulativen Methode folgen würde. Es gehört darnach zum Auffinden der Wahrheit nothwendig ein Durchgehen durch mehrere Principien und zwar durch alle, die Menschen je aufgestellt haben. Alle sind nothwendige Stufen in Entwickelung der Wahrheit. Wenn demnach noch keine verschiedenen Principien aufgestellt sind, so gibt es gar keinen wahren Grundsatz der Sittlichkeit, und genau genommen wird es nie einen solchen geben, da der Micheletsche „alle besondere aufzunehmen" der Art ist, daß er niemals definitiv ausgeführt und in der Wirklichkeit angeschaut werden kann. Denn nach Hegel werden unausbleiblich auch noch einfache Principien aufgestellt werden, ohne Zwei-

fel so lange, als Menschen selbst denken und nicht glauben werden, sie haben bloß zu betrachten, was Andere gedacht haben. Die vergebliche Totalität ist also etwas niemals wirklich Vorhandenes. Eben so ist nach dieser Theorie ein wahres Zurückschreiten der Wissenschaft — die Möglichkeit desselben wird hoffentlich niemand läugnen — doch immer ein Fortschreiten in Entwickelung der Wahrheit — denn es gehört mit zu den nothwendigen Stufen. Wer also einige Stufen heruntergefallen ist, der kann sich nach dieser Philosophie doch mit dem Gedanken trösten, er sey eigentlich hinaufgestiegen. Die Mathematik, welche das Unglück gehabt hat in ihren Principien nicht bestritten zu werden, ist darum nach Michelet auch noch gar keine vollkommene Wissenschaft; erst müssen auch in ihr widersprechende Grundsätze aufgestellt werden, damit die Wahrheit sich entwickeln könne. (S. 1. 6.) — Wir indessen wollen einstweilen dabei bleiben, daß 2 mal 2 vier sind, und daß 2 gleiche gerade Linien sich decken, den Hegelianern es überlassend, zu behaupten, daß 2 mal 2 fünfe sey, und daß eine gerade und eine krumme Linie sich decken, damit auf diese Weise die Mathematik endlich wissenschaftlich voranschreite. Einen Planeten haben wir ja schon einmal zum Besten der Astronomie durch diese Philosophie verschwinden sehen. O Philosophie! o Zeiten! daß sich so etwas noch über alle andere Philosophien erheben will!!

## §. 11. b.

### B. Nachweisung der Rechtsidee in ihrem Ursprung.

I. Sobald die erkennende Vernunft den Menschen aus der ihm eigenthümlichen Natur als Zweck und somit in ihm eine eigene menschliche Würde begriffen hat, gebietet die praktische Vernunft unmittelbar, diese Menschennatur in uns und in Andern, überall wo wir sie finden, sowohl negativ als positiv zu achten. Dies Gebot der Achtung ist nach Zeugniß des unmittelbaren Bewußtseyns die allererste auf die Erkenntniß und Betrachtung der Menschennatur in ihrer Würde erfolgende Funktion der praktischen Vernunft. Sie ist eine formal-sittliche Funktion, das allgemeine formale Sittengebot, oder Pflichtgebot. II. An dieses schließt als die zweite Funktion an das Gebot, jene Menschenwürde in uns und in Andern rein darzustellen und zu erhalten. Dies Gebot ist die materiale Pflicht-Funktion, das allgemeine materiale Sittengesetz. Es ist keine unmittelbare Funktion, sondern nach Zeugniß des Bewußtseyns vermittelt durch das der praktischen Vernunft nothwendige

Gefallen an der Menschenwürde, und das daraus hervorgehende Begehren derselben. III. Ueber diese materiale Pflichtfunktion geht aber die praktische Vernunft noch hinaus, indem sie geleitet durch dasselbe nothwendige Gefallen an der Menschenwürde den Rath gibt, diese Würde in uns und in Andern noch über die reine Darstellung hinaus zu erhöhen. Daher die dritte Funktion, die materiale Funktion des Rathes. Beide, die materiale Pflicht- und die materiale Rath-Funktion zusammen sind die material-sittliche Funktion der praktischen Vernunft. IV. Wenn nun das gethan wird, was diese leitenden Funktionen, als etwas, das geschehen solle, und rücksichtlich besser geschehe vorschreiben und rathen: so bleibt der Vernunft in Beziehung auf die menschliche Würde nichts vorzuschreiben übrig; oder, was dasselbe ist: es zeigt sich dann keine neue leitende Funktion der praktischen Vernunft. V. Aber es ist möglich, daß jene Vorschriften und Räthe 1) nicht befolgt werden, 2) daß sogar das Gegentheil geschieht. Zeigt sich vielleicht in diesen Fällen eine neue Funktion der praktischen Vernunft? VI. Im ersten Falle findet nach Zeugniß des Bewußtseyns nur ein Beharren der Vernunft auf der alten Vorschrift Statt, und außerdem ein Mißfallen, rücksichtlich ein geringeres Gefallen an dem freien Menschen. VII. Im zweiten Falle ist zu unterscheiden: 1) Einer thut das Gegentheil an seiner eigenen Person, 2) er thut es an einer anderen Person. VIII. Ist das Erste, verachtet Einer seine eigene Menschenwürde, sieht er seine Vernünftigkeit und Freiheit, statt sie als Zweck hoch zu halten, nur als Mittel zur Erreichung sinnlicher Zwecke an; kehrt er die gebotene formal-sittliche Gemüthsverfassung in die entgegengesetzte um, vollbringt er überall Lasterthaten statt der Pflicht, geschweige denn statt des Rathes der Vernunft; kehrt er also auch die ganze ihm gebotene material-sittliche Gemüthsverfassung in die entgegengesetzte um, ohne jedoch andere Personen dabei zu berühren: so gibt auch dann die Vernunft ihm keine neue Vorschrift, sondern besteht bloß auf die Erfüllung der einmal gegebenen, welche er verschmähet, und außerdem steigt ihr Mißfallen an ihm zur höchsten Verachtung und Verwerfung. IX. Ist das Zweite, wirket Einer an Anderen das

Gegentheil von dem, was die Vorschriften der praktischen Vernunft ihm anweisen, d. h. behandelt er die Menschenwürde des Anderen mit Verachtung: so ist zu unterscheiden, ob diese Verachtung bloße Gemüthsstimmung oder Gesinnung bleibe, oder ob sie auch in äußeren Handlungen sich offenbaren. X. Im ersten Falle entsteht nach Zeugniß des Bewußtseyns keine neue Funktion der praktischen Vernunft, weder in dem Verächter noch in dem Verachteten. In jenem bleibt es bloß bei der alten Vorschrift; in diesem kann nicht einmal ein Ausspruch der Vernunft dadurch veranlaßt werden. XI. Im zweiten Falle aber entsteht in dem Verachteten wirklich eine neue leitende Funktion, welche nach Verschiedenheit des Angriffes (der bewiesenen Verachtung) bald als Gebot bald als Erlaubniß hervortritt. XII. Als Gebot, wenn der Angriff den Angegriffenen zur Erniedrigung der eigenen oder fremden Menschenwürde auffordert oder reizet, denn die Vernunft gebietet dann, den Angreifenden durch Befehl und nöthigen Falls durch Gewalt zurückzutreiben. Diese Funktion ist also eine Pflicht-Funktion, eine material-sittliche Funktion. XIII. Als Erlaubniß tritt die neue Funktion hervor, wenn der Angriff nicht geeignet ist zur Erniedrigung der Menschenwürde zu reizen, sondern bloß unbekümmert um die Einwilligung des Angegriffenen, diesen eigenmächtig als Mittel behandelt. Hier kann die praktische Vernunft zum Schutze der Menschenwürde nichts gebieten; aber sie erlaubt, den Angriff erst durch Befehl, dann aber auch nöthigen Falles durch Gewalt zurückzutreiben, wie wir uns eben so deutlich unmittelbar bewußt werden als irgend eines sittlichen Gebotes der praktischen Vernunft. Diese Erlaubniß aber ist nun offenbar die gesuchte rechtsprechende Funktion der praktischen Vernunft. — XIV. Denn die Vernunft gibt hiernach mir gegen jeden Anderen und eben so jedem Anderen der Vernunft hat, gegen mich, die Erlaubniß und dadurch die Befugniß, alle, ohne Rücksicht auf die anderseitige Einwilligung unternommenen Handlungen, wodurch ich, rücksichtlich der Andere, als Mittel behandelt wird, nöthigen Falles mit Gewalt zurückzutreiben. — XV. Diese Erlaubniß heißt nach allbekanntem

Sprachgebrauch Recht. Sie schließt unverkennbar diese andere Erlaubniß ein: auf alle Weise eigenmächtig zu seyn und zu handeln, so lange kein Anderer dadurch als Mittel behandelt wird. Denn sobald durch unser Seyn oder Handeln ein Anderer als Mittel behandelt wird, aber auch nicht früher, gibt die praktische Vernunft diesem die Befugniß, uns zurückzuweisen (XIII.), oder was dasselbe ist, erklärt sie unser Handeln für ein solches, welches nicht bloß nach ihren früheren Aussprüchen (den sittlichen Funktionen) pflichtwidrig und unsittlich sey, sondern auch überdies so ganz und gar nicht zu unserer freien Befugniß gehöre, daß es selbst physisch verhindert werden dürfe, erklärt also dasselbe für das Gegentheil von Recht. Bis dahin aber, daß diese Unvereinbarkeit unseres Handelns mit der menschlichen Würde eines Anderen eintritt, gibt mithin die Vernunft alle unser Handeln, freilich nicht ohne Unterschied als pflichtgemäß oder gut, aber doch als in sofern zu unserer Befugniß gehörend zu: daß keine Verhinderung desselben durch Gewalt zulässig, daß es frei von fremdem Zwange sey. Diese Befugniß nun, in jeder beliebigen Weise zu seyn und zu handeln, so lange kein Anderer dadurch als Mittel behandelt wird, heißt ebenfalls nach allbekanntem Sprachgebrauche Recht. Sie bildet mit der anderen, jede eigenmächtige Behandlung unser als Mittel nöthigen Falls mit Gewalt von uns abzuhalten, das gesammte Vernunft- oder Naturrecht, da beide den ganzen Inbegriff der Vernunftrechtsidee, welche so eben in ihrer Entstehung vorgezeigt worden ist, ausmachen. Sie sind auch offenbar ein Naturrecht, wie wir es suchten, da sie sich auf die eigenthümliche Natur des Menschen gründen, und unmittelbar durch diese allein schon dem Menschen verliehen werden. XVI. So erkennen wir denn nicht bloß, daß dem Menschen um seiner Menschennatur willen ein Recht gebühre, sondern auch daß ihm dasselbe auf den Grund derselben wirklich zugesprochen werde. Unsere Erkenntniß dieses Zusprechens ist eben so zuverlässig, als die Erkenntniß unseres eigenen Daseyns, denn beide sind einzig und allein durch unser Selbstbewußtseyn verbürgt. Jene recht-

sprechende Funktion der Vernunft ist nichts anderes, als eine nothwendige Modifikation unseres Seyns, unserer Seele. Nur wer seinem eigenen Daseyn und weiterhin aller Wirklichkeit und Wahrheit überhaupt widerspricht, kann der Wirklichkeit und Wahrheit des Naturrechtes widersprechen [1]) und Eins ist so widersinnig wie das Andere.

Anmerkung 1.

Wenn die vorstehende Entwickelung des Rechtsbegriffes richtig ist, so ist sie unübersehbar reich an den wichtigsten Folgerungen aller Art, wie sich aus dem Folgenden ergeben wird. Sollte sie aber auch unrichtig seyn: so ist dies wenigstens der Weg, den wahren Rechtsbegriff, wie er im Geiste des Menschen wurzelt, zu finden. Alle anderen Wege, außer dieser psychologischen Aufsuchung in den Aussprüchen des Bewußtseyns, sind der Natur der Sache nach verkehrt, wofern es wirklich praktische Grundgesetze gibt, die wie die Axiome der Mathematik die Natur von Grundgesetzen des Geistes haben, und eben deswegen keines weitern Beweises fähig sind, sobald erst die Zuverlässigkeit des Selbstbewußtseyns nachgewiesen ist.

Auf anderen Wegen mag man vielleicht zu einem wahren Rechtsbegriffe gelangen: aber man sieht ihn nur auf diesem in seinem ersten Entstehen, und nur auf diesem sieht man die Stelle, wo er zuerst erscheint, wodurch allein man in den Stand gesetzt wird, das Verhältniß der verschiedenen Theile der praktischen Philosophie klar zu fassen.

2. Außer dem Rechtsbegriffe sind hier auch die Grundbegriffe der Moral erschienen. Pflicht ist die von der Vernunft um der menschlichen Würde willen ausgesprochene Nothwendigkeit einer innern oder äußeren Handlung, oder Unterlassung (auch die Handlung oder Unterlassung selbst nennen wir so). Sittlichkeit, die Uebereinstimmung mit den von der Vernunft um der menschlichen Würde willen gegebenen Vorschriften und Rathschlägen. Pflichtwidrig alles, was dem um der menschlichen Würde willen Gebotenen entweder nicht entspricht, oder sogar widerspricht; unsittlich alles, was entweder diesem oder auch nur den um der menschlichen Würde willen gegebenen Rathschlägen der Vernunft nicht entspricht oder widerspricht. — Jene Nothwendigkeit nennt man zum Unterschiede von der physischen eine sittliche oder moralische, und statt des Ausdruckes sittliche Nothwendigkeit gebraucht man auch: sittliche Verbindlichkeit, indem durch das Aussprechen der Nothwendigkeit die Vernunft den freien Menschen verbindet. —

1) „Quomodo autem id sciam si roges respondebo, eodem modo, „ac tu scis, tres angulos trianguli aequales esse duobus rectis, et „hoc sufficere negabit nemo, cui sanum est cerebrum, nec spiri„tus immundos somniat, qui nobis ideas falsas inspirant, veris „similes“. Spinoza, epistol. 74.

3. Da die Rechtslehre sich an die Sittenlehre nothwendig anschließt, indem ihre Grundgesetze nur dadurch und um deswillen zum Vorschein kommen, daß sittliche Gesetze in der angegebenen Weise (XIII.) verletzt werden: so gehören im weitesten Sinne des Wortes auch die rechtlichen Gesetze zu den sittlichen. Sie bestätigen alles was die sittlichen Gesetze im engern Sinne bereits vorgeschrieben haben, indem sie für eine Klasse von Verletzungen jener Gesetze eine neue Verhaltungsregel aufstellen, welche eben zum äußern Schutze der verletzten Gesetze dient.

## §. 12.

### δ. Einwürfe gegen diese Begründung und gegen alles Naturrecht überhaupt.

#### αα. Warum man ein Naturrecht leugne.

So auffallend die Erscheinung seyn muß, daß es Menschen gibt, die das Naturrecht leugnen, so gut erklärt sich doch dieselbe aus vielen einzeln oder zusammen wirkenden Ursachen. Das Leugnen des Naturrechts wird in der Regel auf die Wissenschaft desselben bezogen; doch beziehen es Manche auch auf das objektive Recht selbst, und behaupten, daß erst durch den Staat wahre Rechte entstehen. Bei Allen aber wird man einen oder mehrere von folgenden Umständen wahrnehmen. 1) Sie sind positive Juristen, oder fromme Geistliche oder Laien, welche das positive Recht und die Lehren des Christenthums tagtäglich zur Anwendung bringen, von der Philosophie aber entweder gar nichts, oder so viel oder derartiges gehört haben, daß sie froh waren, in dem praktischen Leben sich ganz dem Positiven ergeben, und das Philosophische, von dem sie gar keine in die Augen fallende Anwendung mehr sahen, als unnützen Kram vergessen zu können. Es geht ihnen wie den Handwerkern und Mechanikern, welche zufrieden, ihre Kunstgriffe, Formeln und Regeln zu kennen, die Theorien und Systeme, worauf diese beruhen, nicht achten als etwas, das zu ihrem Brodstudium und Betriebe gar nicht gehöre. 2) Hierin werden sie um so mehr bestärkt, je mehr sie hören und sehen, daß selbst diejenigen, welche ihr Leben mit dem Studium der Philosophie hinbringen, selbst über die Prinzipien derselben nicht einig sind, so daß sie es auf jeden Fall für ein verzweifel-

tes Unternehmen halten, in philosophischen Dingen etwas zu leisten, was bei Anderen als uns selbst Anerkennung finde. Aber am meisten trägt zur Befestigung ihre Ansicht bei, 3. daß die Philosophie von sehr vielen Unwissenden und blinden Eiferern als eine Feindinn der Kirche und des Staates, der Religion und aller feststehenden Ordnung unter den Menschen verschrien wird, daß zu diesem Verschreien eine Menge von nicht zu leugnenden anscheinend der Philosophie, in der That aber nur den Philosophen, nachtheiligen Thatsachen hinreichende Veranlassung gegeben hat und noch gibt. 4. Es gibt aber noch eine andere Klasse, welche aller Philosophie Feindschaft geschworen hat, weil sie in ihr die gefährlichste Gegnerin einer Menge von Einrichtungen und Vorurtheilen sieht durch die sie einer besseren irdischen Lage genießt, als sie ohne dieselben erwarten könnte. Insbesondere sind alle Absolutisten und Speichellecker nothwendig Feinde der Philosophie, alle welche Herren seyn, und Andere als Sklaven behandeln wollen, welche sich darum selbst gerne als Sklaven behandeln lassen, um sich bei Andern wieder erholen zu können; alle die nur durch Geburt und äußeres Glück hier auf Erden einige Bedeutung haben; alle die von historischem Unrecht leben auf Kosten des Vernunftrechtes. Ihre Zahl ist unermeßlich.

### §. 12. a.

#### ββ. Was man dagegen vorbringe.

Wer nun ein Naturrecht, wie es hier entwickelt ist, leugnet, der leugnet mit andern Worten, daß der Mensch, wenn er einmal geboren ist, schon darum ein Recht habe hier auf Erden zu leben, weil er einmal als Mensch geboren ist; er gibt also, wenn er konsequent ist, zu, daß durch die Vernichtung eines Menschen kein Unrecht geschehe. Er behauptet daß ihm jenes Recht erst verliehen werde durch den Staat, worunter man dann nach Verschiedenheit der Theorie darüber wieder bloß den Regenten oder das ganze Volk versteht; daß er gar kein Recht zu existiren habe, wenn ihm der Staat dasselbe nicht gebe u. s. w. Die Folgerungen hieraus sind unendlich. Ich darf wohl nicht bemerken, daß die eine noch

absurder wie die andere ist, und alle sich am Ende in ein Labyrinth von Widersprüchen und Zirkeln verlieren. — Das Folgende wird dies noch hinreichend aufhellen. Zum Theile meint man nun, so unerhört es klingt, gerade dies, wenn man ein Naturrecht leugnet, zum Theile auch ganz etwas Anderes, wie sich am besten aus den gewöhnlichen Einwürfen gegen dasselbe ergeben wird. Für uns wird, so lange unser Selbstbewußtseyn mit Nothwendigkeit uns und Andere für Rechtssubjekte erklärt, weil wir als Menschen geboren sind, das Naturrecht immer wahr bleiben, wenn auch kein Staat und keine Auktorität in der Welt es anerkennt. Gott, der über alle Staaten, Herren, und Welten ist, hat es anerkannt, weil er es gegründet hat — das ist genug! — Wir können aber auch die Einwürfe gegen dies Recht mit leichter Mühe beseitigen. Was sich gegen dasselbe wegen der Weise, worin es hier begründet ist sagen läßt, ist oben schon vorgekommen. Außerdem sagt man nun I. Es habe erweislich nie einen Naturstand gegeben, also auch kein nach der Vorstellung dieses Zustandes, für einen solchen Zustand geltendes Recht. II. Von Recht im strengen Sinne, wobei auf den Zwang gerechnet werde, könne ohne Rücksicht auf eine Obrigkeit nicht die Rede seyn. Wo keine Obrigkeit sey, da finden nur Gewissenspflichten Statt. Alles Recht sey nur im Staate vorhanden und also auch nur positiv. III. Wenn es eine natürliche oder philosophische Sittenlehre gebe, so könne es kein davon verschiedenes Naturrecht geben, weil sonst eine und dieselbe Handlung nach der ersten unrecht (unerlaubt), nach der zweiten aber recht (erlaubt) seyn könne, was nicht möglich sey, da die Vernunft sich nicht widersprechen dürfe. IV. Die Vernunft könne gar keine Wahrheit aus sich selbst oder a priori erkennen, also auch keinen Rechtsgrundsatz. Sie bedürfe dazu immer der Erfahrung. V. Wenn etwas von Natur Recht sey, so müsse es es überall Recht seyn. Dies sey aber nicht der Fall. Vielmehr seyen selbst die Rechtslehrer und Philosophen nicht einmal über die Existenz eines Naturrechtes, geschweige denn über den Inhalt desselben, einig. VI. Gegen unsere Deduktion hat man insbesondere gesagt 1. es falle dadurch das Recht für die thierische Natur des Menschen weg, da alles Recht bloß auf die vernünftige Natur

desselben gegründet werde; 2) der Mensch sey hier isolirt betrachtet, nicht in Gemeinschaft mit andern Menschen. Daher könne der aufgestellte Rechtssatz keine leitende Idee für die Begründung und Beurtheilung der großen und unübersehbar komplicirten Verhältnisse eines Staats seyn.

§. 12. b.

γγ. Beantwortung der Einwürfe.

Im Allgemeinen ist zuerst zu bemerken, daß die Behauptung „Es gibt kein Naturrecht" drei verschiedene Sinne haben kann: 1) Es gibt für diejenigen keins, die dasselbe leugnen, d. h. sie wissen von einem solchen Rechte nichts — und dies kann man ihnen gerne zugestehen — sie müssen das selbst am besten einsehen. 2) Es gibt keins für andere Menschen. — Da haben sie alle Zeiten und die gefeiertsten Namen aller Nationen, die weltbeherrschenden positiven Rechtsbücher des Römerreiches und der Kirche gegen sich. 3) Es gibt objektiv keins, das natürliche oder Vernunftrecht ist an sich nichts. Da müssen sie erstens die Deduktionen desselben widerlegen — was sie zwar oft prahlerisch im Stande zu seyn behaupten, aber nie versuchen als durch Versicherungen auf ihr Ehrenwort, Machtsprüche, Deklamationen und Witze; zweitens müssen sie die Widersprüche und Zweifel auflösen die sich dann ergeben, worunter der allergrößte ist, woher denn das positive Recht entstanden seyn könne, wenn es kein Naturrecht gebe. Einige von ihnen, die doch noch auf Beweise halten, bringen Gründe wie die hier angeführten vor, die sich indessen auf folgende Weise alle beseitigen lassen.

I. Wenn sich auch gegen das Leugnen eines Naturstandes nicht mit Grunde etwas sagen ließe, so träfe doch dieser Einwurf die hier gegebene Deduktion des Rechtes, weil auf einen solchen Naturstand gar nicht gesehen wurde, in keiner Weise. Außerdem aber würde die Vorstellung eines Naturstandes immer ohne allen Verstoß gegen irgend eine Forderung der Wissenschaft als ein Mittel gebraucht werden können, um die Abstraktion von allem, was der Untersuchung hinderlich seyn möchte, zu erleichtern. Endlich ist es falsch, daß der Name Naturrecht von dem Naturstande hergenommen sey,

wie in diesem Einwurfe gewöhnlich vorausgesetzt wird. II. Diese Behauptung wird gerade durch die hier gegebene Deduktion und durch Aussprüche des unmittelbaren Bewußtseyns widerlegt, welche uns ein natürliches Recht, das Recht zu leben und frei für sittliche Zwecke thätig zu seyn, auch wider den Willen jeder Obrigkeit in der Welt zusprechen, so daß wir eine Obrigkeit, welche irgend einem menschlichen Wesen, das nichts verbrochen hätte, z. B. das Recht zu leben abspräche, in diesem Beginnen nicht für eine wahre Obrigkeit in menschlicher Würde und göttlichem Abglanze, sondern nur für die verhöhnende Fratze derselben in gotteslästerlicher Erniedrigung der wohlthätigen von Gott gewollten Majestät würden halten können, wenn wir gleich selbst dann nicht, wie sich unten zeigen wird, uns jedes widersetzliche Benehmen gegen dieselbe erlauben dürften. — Außerdem ist es nun völlig unbegreiflich, wie es ein Recht vor der Obrigkeit und durch die Obrigkeit, aber kein Recht ohne Obrigkeit, ein positives Recht ohne ein Vernunftrecht geben sollte: ja es kann kein Recht durch die Obrigkeit geben, wenn es nicht ein Recht schon ohne Rücksicht auf die Obrigkeit gibt. Denn es war unmöglich, daß Obrigkeiten und positives Recht ins Daseyn kamen, wenn es nicht ein Naturrecht in unserem Sinne gab. Das Recht der Obrigkeit selbst und das Ansehen des positiven Rechtes wäre dann ohne alles haltende Fundament. (Vgl. unten §. 16.). Der einzige vernünftige Weg die Entstehung der obrigkeitlichen Gewalt und des positiven Rechtes, als wahrer vor vernünftigen Menschen anzuerkennender Auktoritäten, sonst noch zu begreifen, würde die Annahme seyn, daß Gott nicht durch die Erschaffung der geistigen menschlichen Natur schon, sondern erst durch einen später erfolgten ausdrücklichen Willensakt den Menschen die Obrigkeit und das positive Recht gesetzt habe. (§. 11.) Dies wäre aber eine willkührliche mit nichts zu rechtfertigende, und bei näherer Betrachtung doch wieder in sich selbst nichtige Hypothese. Denn eine solche ausdrückliche göttliche Offenbarung könnte dem Menschen, ohne eine bereits vorhandene, seinem Geiste eigene rechterkennende Funktion, nicht einmal verständlich seyn, so daß man, wären erst durch diese Offenbarung und nicht vor derselben schon die

Begriffe von Obrigkeit und positivem Rechte begründet, annehmen müßte, Gott habe den Menschen anfangs ohne rechterkennende Vernunft erschaffen, nachher durch eine zweite Umschaffung desselben seine geistige Natur wieder verändert. Eine völlig aus der Luft gegriffene Annahme, die zugleich der christlichen Offenbarung geradezu widerspricht. — Will man aber mit der Behauptung, die Obrigkeit und das positive Recht seyen eines übernatürlichen göttlichen Ursprunges (eines natürlichen göttlichen Ursprungs sind sie, wenn die Vernunft sie fordert) nur sagen, es könne auch aus der positiven Offenbarung erkannt werden, daß Obrigkeiten und positives Recht seyn sollen, ohne zu leugnen daß schon ohne dieselbe diese Erkenntniß möglich sey; so ist dagegen nichts zu erinnern, und das Naturrecht bleibt dabei in voller Würde.

Endlich ist es ein Widerspruch, daß es Gewissenspflichten und doch keine Rechte ohne Obrigkeit geben solle. So oft die Vernunft ein Sollen ausspricht, versteht sich ja das Dürfen für dieses Sollen wenigstens von selbst; und da sie ihre Gebote nicht um deswillen zurücknimmt, daß andere Menschen uns bei der Ausführung Hindernisse entgegensetzen, sondern dann ausdrücklich auf ihren Geboten beharret, so gibt es ohne Obrigkeit wenigstens für jede Pflicht auch schon ein Recht im strengsten Sinne des Wortes, ein Vertheidigungsrecht.

### Anmerkung.

1. Wie unhaltbar es sey, den Ursprung alles Rechtes in der Obrigkeit zu suchen, hat besonders Leibnitz in den Monitis über Pufendorfs Buch de officio hominis et civis, welche er dem Molanus zuschrieb, sehr klar auseinandergesetzt. (Opp. IV. 3. p. 281. §. V.) „Nec video schreibt er, „quomodo auctor, quamvis acutus, a contradictione facile excusari possit, quum omnem juris obligationem a superioris decreto „derivat, et tamen mox lib. 1. c. 2. §. 5. ad superiorem constituendum requiri ait, non tantum ut vires cogendi habeat, sed etiam „justas habeat causas vindicandi sibi in me potestatem. Ergo justitia causae ipso superiore anterior est, contra quam adseverabatur. Nempe si ad juris originem opus est superiore, et rursus ad „superiorem constituendum causis opus est jure subnixis; circulus „orietur, quo nullus unquam manifestior fuit. Unde enim constabit justas esse causas, si nullus adhuc superior exstat? a quo „(scilicet) jus proficisci potest. Mirum esset, virum acutum secum „adeo pugnare potuisse, nisi sciremus, facile evenire paradoxa tu-

„entibus, ut praevalente sensu communi sui dogmatis obliviscantur.“ 2. Daß aus dem Sollen ein Dürfen folge leugnen Manche, unter Andern z. B. Welcker (Letzte Gründe rc. S. 39. 40.) Seine Worte sind: „Entweder man leitet 1) das Recht, welches mit Nothwendigkeit ein „freies Dürfen, eine äußere Willkühr des Berechtigten in sich schließen „soll aus dem eigenen Sittengesetze des Berechtigten, mithin aus dem „moralischen Sollen das rechtliche Dürfen her, indem man sagt: Was „man soll, das darf man auch. Dies ist darum unmöglich, weil das „Erlaubtseyn eine bloße Negation ist, dem Rechte aber auch reale Prä„dikate zukommen müssen. Aus dem sittlich Nothwendigen kann nie „unmittelbar ein freies Dürfen kommen. Es gäbe bei einer solchen „Ableitung kein Recht, wo sich nicht streng eine moralische Pflicht er„weisen ließe. Oder rc.“ Mit dem letzten Grunde bin ich einverstanden. Der erste beweiset aber viel mehr als dieses, da er in Abrede stellt, daß man überhaupt richtig folgern könne: Dies soll ich, also darf ich es auch. Hiergegen bemerke ich: Es ist falsch, daß das Erlaubtseyn eine bloße Negation sey, vielmehr ist es gerade zu eine Affirmation. Wer etwas erlaubt, erklärt affirmando, daß es uns frei stehe, dasselbe zu thun. Daraus folgt erst a contrario die Negation: Es ist nicht verboten, welche aber genau betrachtet als doppelte Negation doch nur wieder eine Affirmation ist. Daß dem Rechte reale Prädikate zukommen müssen, soll vielleicht heißen: positive Prädikate. — Uebrigens kann man im Voraus, ehe das Recht begründet ist, nicht bestimmen, was für Prädikate ihm zukommen müssen. 3. Manche verstehen den Einwurf: „Ohne Obrigkeit gibt es kein Recht“, so: Ohne Obrigkeit kann das Recht nicht ausgeführt werden, genießt niemand seine Rechte, oder: das Recht fordert eine Obrigkeit. Wenn diese damit meinen das Naturrecht geleugnet zu haben, so wissen sie nicht, was sie sagen. Sie behaupten etwas dem wir beistimmen, was gerade für die Existenz eines Naturrechts spricht.

III. Wenn die Vernunft als sittliches Princip etwas nicht erlaubt, so erklärt sie es für unvereinbar mit der Achtung und reinen Darstellung der menschlichen Würde; wenn sie dasselbe nun als rechtsprechendes Princip erlaubt, so hebt sie jene erste Erklärung dadurch nicht auf, sondern erklärt nur, daß ungeachtet dies mit der Achtung und reinen Darstellung der menschlichen Würde nicht vereinbar sey, es darum doch noch frei von fremdem Zwange sey, nicht mit Gewalt unterdrückt werden dürfe, weil der Handelnde, so unsittlich sein Benehmen auch seyn möge, doch noch niemanden angreife. Hierin liegt augenfällig kein Widerspruch. Das sittlich erlaubt seyn und rechtlich erlaubt seyn, sind zwei wesentlich verschiedene Sinne. Man kann wohl darüber streiten,

ob die Freiheit vom Zwange wirklich so weit reiche, wie hier und in unserm Rechtsgesetze behauptet wird, oder ob nicht vielmehr alles was unsittlich ist, auch ungerecht und darum dem Zwange verfallen sey. Aber an einen Widerspruch der Vernunft mit sich selbst, wäre selbst dann nicht zu denken, wenn sie sogar alles sittlich Unerlaubte für rechtlich erlaubt erklärte — wie denn manche Rechtsprincipien wirklich dies behauptet haben. (Vgl. unten 21.) Es wäre dies nur, was freilich eben so schlimm wäre als ein solcher Widerspruch, eine völlige Verleugnung alles dem Menschen als freiem Wesen eigenthümlichen Rechtsgesetzes. Dagegen ist die Beschränkung des Unrechtes auf einen Theil des Unsittlichen, und das Leugnen der Rechtmäßigkeit des Zwanges gegen jede Unsittlichkeit auch nicht einmal eine Benachtheiligung der Moralität, wie man beim ersten Anblick glauben könnte, sondern umgekehrt würde der wahren Moralität sowohl als Religiösität nichts gefährlicher seyn, als eine konsequente Ausführung des Grundsatzes, daß alles, was sittlich unerlaubt ist, auch rechtlich unerlaubt sey, und darum mit Zwang verhindert werden dürfe, wie sich dies unten §. 17. u. 43. deutlich ausweisen wird.

Anmerkung.

Es ist unglaublich, wie häufig noch jetzt dieser so leicht und so klar zu widerlegende Einwurf selbst von angesehenen Schriftstellern wiederholt wird. Wenn es nicht ohne nähere Betrachtung des Sinnes der Worte so plausibel klänge, daß die Vernunft dem Unsittlichen kein Recht einräumen, und ihm durch ein solches Zugeständniß keine Sanktion geben könne: so sollte man kaum an die Möglichkeit eines solchen Einwurfes glauben, der bei der oberflächlichsten Betrachtung sogleich in Nichts zerfällt. Ich kann mich nur verwundern darüber, daß eben dieser Einwurf der Hauptgrund ist, womit z. B. Falk in seiner juristischen Encyklopädie (§. 51.) alle bisherigen Bearbeitungen des Naturrechts und das ganze Naturrecht in dem bisher gewöhnlichen auch von uns aufgenommenen Sinne verwirft, und durch einen Paragraphen von anderthalb Seiten abthut. Der Paragraph ist folgender. „Kritik des bisherigen Naturrechtes. — Der Widerstreit der naturrechtlichen Systeme „unter einander scheint zu einer Prüfung der Grundidee, welche in „allen Systemen dieselbe ist, den ersten Anlaß gegeben zu haben, der Idee „nämlich, daß die Vernunft, ohne Rücksicht auf die bestehenden Staats„einrichtungen, zu Rechtsgrundsätzen führt, welche von den ethischen ver-

„schieden seyn. Allerdings lehrt die Vernunft unmittelbar das Wesen „der sittlichen Natur des Menschen und die daraus entspringenden Pflich„ten erkennen. Der Unterschied aber, der zwischen Zwangs- und Ge„wissenspflichten gemacht wird kann nicht in der ursprünglichen Natur „dieser Pflichten, wie sie durch die Vernunft bestimmt sind, enthalten „seyn, da nicht nur die ethische Möglichkeit des Zwanges für den Be„rechtigten der Verbindlichkeit des Verpflichteten keinen anderen Cha„rakter geben, sondern auch in allen den Fällen, wo jene ethische Mög„lichkeit für den Berechtigten fehlt, ein Recht, welches alsdann noch „angenommen würde, als eine Unsittlichkeit nicht aus der Vernunft „entspringen kann." (Hier ist zuerst der ziemlich allgemeine Fehler zu rügen, daß die Rechtslehre vorzugsweise als eine *Pflichtenlehre* gedacht wird, da sie doch dem ganzen Hauptinhalte nach nothwendige *Rechte* und nur accessorie, weil durch die Rechte Pflichten bestehen, auch Pflichten lehren muß, nämlich diejenigen welche den Rechten entsprechen. Da es nun aber in der That auch Zwangspflichten gibt, so ist dieser Fehler hier weniger von Bedeutung, indem auch von einzelnen Theilen einer Disciplin ein Argument gegen dieselbe überhaupt hergenommen werden kann. Allein daß hier nun die ethische Möglichkeit des Zwanges für den Berechtigten der Verbindlichkeit des Verpflichteten keinen anderen Charakter geben könne, ist entweder irrig oder thut nichts zur Sache. Letzteres, wenn damit gemeint ist, das, was der Verpflichtete zu leisten habe, werde durch die Möglichkeit des Zwanges kein *Anderes*, als es ohne diese Möglichkeit seyn würde — denn der Charakter der Pflicht wird nicht allein durch ihren Inhalt bestimmt sondern eben so sehr durch ihre Form, durch die Garantie worunter sie steht. Ersteres, wenn gemeint ist, daß durch die Erkenntniß der Möglichkeit die Pflicht zu *erzwingen*, diese Pflicht nicht in der That wesentlich verschieden erscheine von einer, die uns nicht *abgezwungen* werden kann. Denn diese Verschiedenheit liegt klar am Tage. — Daß aber ferner wo die *ethische* Möglichkeit fehlt ein Recht, welches alsdann noch angenommen würde, eine *Unsittlichkeit* sey, und als solche nicht aus der Vernunft entspringen könne, — das ist nun offenbar der hier besprochene Einwurf, daß Rechts- und Sittenlehre sich widersprechen, wenn jene erlaube was diese verbietet. Falk würde dies gewiß nicht behauptet haben, wenn er von der *ethischen* Möglichkeit des Zwanges die *rechtliche* durch das Rechtsgesetz begründete unterschieden hätte, wie sie doch unterschieden werden muß, da anderer Gründe nicht zu gedenken, in der Rechtslehre doch wenigstens *auch* nach der Möglichkeit des Zwanges gefragt wird und gefragt werden muß. Wird nun diese wirklich davon unterschieden, so ist zwar der von der Ethik nicht erlaubte Zwang eine Unsittlichkeit, Unsittlichkeit kann auch nicht aus der Vernunft entspringen; aber wenn die Rechtslehre jenen unsittlichen Zwang *rechtlich* erlaubt, so erklärt sie nicht das Unsittliche für sittlich, sie erklärt bloß: dieser, wiewohl unsittliche, Zwang sey dennoch etwas, was ein Dritter wieder durch *Zwang nicht verhindern* dürfe; das Benehmen des Berechtigten sey ein solches was zwar *ethisch* verwerflich, *rechtlich* aber so beschaffen

sey, daß Andere sich nicht mit Gewalt einzumischen haben. Wo entspringt nun hier eine Unsittlichkeit aus der Vernunft? — Die Vernunft nimmt allerdings, eine, nicht aus ihr, sondern aus der Sinnlichkeit entsprungene, Unsittlichkeit in Schutz; aber nicht gegen das Gewissen, gegen das Gericht Gottes, sondern bloß gegen gewaltsame Vernichtung durch andere Menschen. — Ist dies etwa Unsittlichkeit? — Weit entfernt das zu seyn, ist das vielmehr ein Verfahren der Vernunft, wodurch es einzig möglich ist, daß alle wahre Sittlichkeit hier auf Erden gedeihen kann — wie bei einigem Nachdenken jeder leicht sehen, ich aber, wie ich es versprochen habe, unten noch klar genug auseinander setzen werde.) „Die Theorie über Rechtsverhältnisse nach Vernunftideen," „heißt es in dem gedachten Paragraphen weiter," würde mithin nichts „Anderes enthalten, als die ethischen Grundsätze über die Ausübung „der Rechte (die Lehre von den Pflichten der Gerechtigkeit und Billig„keit) und keinesweges das seyn können, wofür das Naturrecht ausge„geben ward." (Vorausgesetzt nämlich, daß die Lehre von einer rechtlichen Möglichkeit welche mit einer sittlichen Unmöglichkeit für dieselbe Handlung zusammenträfe, einen Widerspruch enthielte. Da nun diese Voraussetzung nach dem Vorigen ganz gewiß falsch ist, so ergibt sich das Urtheil über diese Folgerung von selbst). „Wenn also „der gesuchte Unterschied der Pflichten nicht in den Geboten der Vernunft „enthalten ist, so muß er nothwendig durch eine äußere Veranstaltung „begründet seyn, welche dadurch daß für die Erfüllung einiger Pflichten „eine Gewährleistung möglich gemacht wird, diesen Pflichten einen be„sondern Charakter ertheilt. Eine solche äußere Anstalt ist der Staat, „und der Rechtsbegriff kann daher nur im Staate oder mit Rücksicht auf die Idee dieses Institutes entstehen." (Das heißt doch wahrlich den Gordischen Knoten zerhauen! oder vielmehr ohne Noth einen solchen annehmen, und ihn dann in Gedanken zerhauen! Wie! die Vernunft erklärt es für unmöglich, daß ein solcher Unterschied gemacht werde, und doch sollen wir nach einem solchen Unterschiede suchen, er soll sogar nothwendig seyn? Eine äußere Veranstaltung soll für die Erfüllung einiger Pflichten eine Gewährleistung möglich machen, wofür die Vernunft dieselbe nicht zulässig erklärt? Der Staat soll also die schöne Aufgabe erhalten die Unsittlichkeit welche aus der Vernunft nicht entspringen kann ein- und auszuführen? Und warum ertheilt denn diese äußere in der Vernunft nicht begründete Veranstaltung der Pflicht durch jene Gewährleistung einen neuen Charakter, wenn die ethische Begründung derselben diesen Charakter nicht gab? — Dies alles vermag ich nicht zu begreifen, noch sehe ich, wie die sittliche und vernünftige Würde des Staats bei dieser ihm gestellten Aufgabe zu retten sey.) „Daraus folgt" ferner von „selbst, daß der Umfang, in welchem die Staatsanstalt wirksam werden „soll, und das Gebiet der Zwangspflichten keinesweges durch die Ver„nunft bestimmt wird." (Was von diesem Schlusse des ganzen Paragraphen zu halten sey, ergibt sich aus dem Vorigen von selbst.

IV. Dies ist genau besehen dasselbe mit dem was Michelet behauptet, indem er die einfachen allgemeinen Principien

leugnet. Die Beantwortung ist in so weit aber schon gegeben. Ich wiederhole hier, daß dies nur derjenige behaupten kann, der mit der Natur der menschlichen Vernunft, mit der Psychologie und Philosophie unbekannt ist. Der Erfahrung zu einem Ausspruche bedürfen, und einen Ausspruch aus der Erfahrung erhalten sind wohl zwei ganz verschiedene Dinge. Zur Bildung aller Begriffe und Urtheile a priori bedarf die Vernunft der Erfahrung, wenigstens der innern. (Vergl. was oben über die Empirie gesagt wurde). Kein Philosoph wird aber sagen, sie nehme dieselbe aus der Erfahrung. Daß nun hier ein Rechtssatz, freilich auf Veranlassung der Erfahrung, aber nicht aus der Erfahrung, nicht aus dem Ausspruche einer Obrigkeit, eines Volkes, eines Rechtsbuches u. s. w. erkannt sey, beweiset die im §. 11. gegebene Deduktion. V. Dies Argument gebrauchten schon die Griechischen Sophisten gegen das Naturrecht. Es zerfällt in Nichts, wenn man Folgendes betrachtet. Der Obersatz ist wahr oder falsch, jenachdem man ihn versteht. Wahr, wenn man damit behauptet, das, was natürliches Recht sey, müsse objektiv überall als Recht an sich gelten; falsch, wenn man damit meint, es müsse überall anerkannt seyn. Denn was wahr und recht ist, bleibt wahr und recht, wenn es auch nirgends anerkannt ist. Mit wie vielen merkwürdigen Beispielen aus der Geschichte ließe sich dies veranschaulichen! Wir begreifen vollkommen, wie ein Grundsatz über Recht und Unrecht wenn er auch wahr ist, dennoch nicht anerkannt werden könne, während im Urtheilen über äußere Sinnengegenstände eine viel allgemeinere Einstimmigkeit herrscht.

### Anmerkung.

1. Die sinnliche Existenz nimmt den ganzen Menschen zuerst allein, und späterhin vorzugsweise in Anspruch. Er ist gezwungen sie zu behaupten und zu erhalten. Erst wenn sie gesichert ist, kann er mit Ruhe auf sein geistiges und besonders auf sein moralisches Seyn reflektiren. Daher je dürftiger die äußere Lage, je mangelhafter die Subsistenzmittel eines Volkes sind, desto weniger Bewußtseyn und Kenntniß moralischer Natur und geistiger Dinge. 2. Die Sinnlichkeit liegt mit der Vernunft in einem beständigen Streite, und verdunkelt dadurch ihre Aussprüche 3. Auf das Urtheil über gut und böse, recht und unrecht

haben daher Leidenschaften, Vorurtheile, Gewohnheit, Erziehung, Schicksale u. s. w. einen bedeutenden Einfluß. 4 Bei moralischen Aussprüchen des Geistes ist das Erkennen und Erkannte Eins und Dasselbe, ein unsichtbares, nicht mit Ruhe zu beschauendes, in beständiger Bewegung begriffenes, jeden Augenblick den Zustand wechselndes geistiges Princip — während die Sinnengegenstände äußerlich beharrend und ruhend zum Anschauen vor uns stehen. 5. Das Recht hat ein großes Gebiet, worin mannigfaltig abweichende Handlungsweisen und Einrichtungen, weil im Allgemeinen Mancherlei erlaubt wird, nicht nur zulässig, sondern sogar nothwendig sind — wie dies im Folgenden noch oft bemerkt werden wird. Dies fällt auf, und wer nun das Verhältniß nicht klar erkennt, glaubt daher leicht, es sey gar nichts Festes und Einstimmiges in demselben. 6. Daß aber endlich ein Solches gar nicht vorkomme, kann man wohl behaupten, wie es denn oft genug behauptet worden ist; — beweisen wird man es aber nie, und niemand hat noch den eigentlichen Beweis versucht. — Ich bin vielmehr vollkommen überzeugt, daß gerade unser Rechtsprincip — „man dürfe sich, wenn man niemanden angreife, gegen jeden Angriff vertheidigen," in der ganzen Welt als Recht anerkannt wird, und erinnere mich nicht, in irgend einem Berichte über Länder und Völker das Gegentheil davon jemals gefunden zu haben. 7. Wer das positive Recht einiger Maßen kennt, wird mir zugestehen, daß die verschiedenen Meinungen über seine Lehren, ungeachtet man den Buchstaben vor Augen hat, eben so häufig sind, als über die Lehren des Naturrechts. Selbst seine Existenz, d. h. nicht die äußerliche, aber die worauf es hier ankommt, seine intellektuelle Existenz, seine vernünftige Geltung für den vernünftigen Menschen, ist bestritten worden und wird noch bestritten. — Juristen und Philosophen fällt es darum aber nicht ein, daran zu zweifeln. Sie können dies auch nicht, denn 8. so wenig die Einigkeit der Gelehrten oder Ungelehrten der Vernunft eine Bürgschaft für die Wahrheit ist, so wenig bürgt ihr die Uneinigkeit für die Falschheit einer Behauptung. Eine solche Bürgschaft findet sie nur in dem nicht aufzuhebenden Bewußtseyn der Nothwendigkeit, um ihrer eigenen Natur und Gesetze willen etwas für wahr zu halten.

VI. Auf das Erste ist die Antwort: Aus unserer Deduktion des Rechtsbegriffes ergibt sich sonnenklar, daß a. die Auktorität, welche das Recht zuspricht, die vernünftige Natur des Menschen allein, nicht die thierische, ist; b. daß eben so der Grund, auf den sie dasselbe zuspricht, wieder eben diese vernünftige Natur allein ist, nicht auch die thierische; daß aber c. das Subjekt, dem sie es zuspricht nicht die vernünftige Natur allein, sondern sie verbunden mit der thierischen ist; denn es ist der körperlich-geistige, sinnlich-vernünftige Mensch, den sie nicht

bloß für rein vernünftige, sondern auch für sinnliche, und selbst für manche unvernünftige Handlungen, zum Rechtssubjekt erhebt. — Auf das Zweite: Es ist falsch daß hier der Mensch isolirt betrachtet ist, indem ja ausdrücklich vorausgesetzt und zu Grunde gelegt wurde, daß er mit anderen Menschen in Berührung komme, daß sein Handeln sich nicht auf ihn selbst beschränke, sondern auf andere Einfluß ausübe. Außer dem Staate ist er freilich betrachtet, so wie außer aller bereits feststehenden gesellschaftlichen Einrichtung, in sofern davon ganz abstrahirt wurde. Wer aber dieses für unrecht hält, der beweist eben, daß er gar nicht weiß, wie die philosophischen Anfänge alles Wissens zu suchen seyen, und wer da meint, daß ein auf diese Weise aufgefundenes Princip nicht tauge, um die großen Staatsverhältnisse daraus abzuleiten, der ist um nichts scharfsinniger, als wer die komplicirten mathematischen Theorien gegen die ersten Principien, zwei mal zwei sind vier u. s. w., haltend, behauptet, daß diese zur Begründung jener nicht taugen.

Anmerkung.

Man sehe doch statt solche, die wissenschaftliche Bildung der Behauptenden eben nicht empfehlende, Behauptungen hinzuwerfen, die Ableitung der Staatsverhältnisse aus meinem Principe einmal unbefangen an, und weise mir einen Fehler nach. Aber ich zweifele sehr ob solche Herren jemals irgend etwas aus meinem Prinzipe abgeleitet haben, und überhaupt wissen, wie man folgerecht schließen müsse. Das weiß ich freilich, daß meine Resultate andere sind, als sie gefunden wissen wollen. Aber ich weiß auch daß man die Principien nicht nach den Resultaten modeln, philosophische Grundsätze nicht a posteriori erkennen kann; ich sehe ein, daß ein jeder, der auf welche Weise immer Staatsverhältnisse bestimmen will ohne vorher genau die Natur des Menschen betrachtet zu haben, eben so verkehrt verfährt, wie ein Baumeister, der ein Gebäude aufführen wollte, ohne auf die Beschaffenheit der Materialien die mindeste Rücksicht zu nehmen; daß alle, welche ohne genaues Studium und Berücksichtigung der Natur des Menschen ein Staatsrecht konstruiren wollen, nicht bloß in Gefahr sind, diese Natur durch ihre angeblichen Grundsätze völlig zu vernichten, sondern daß sie, unbedachtsam genug dies nicht einmal als eine Gefahr erkennend, tagtäglich vor aller Welt Augen Dinge genug vorbringen, die den einzelnen Menschen im Staate und folglich die ganze Menschheit wahrhaft erniedrigen, und aller Vernunft, Sittlichkeit und Religion den Krieg

ankündigen, wie voll auch von diesen Worten Manche den Mund dabei nehmen mögen. Ich werde nicht verfehlen im Verlauf des Folgenden auf dergleichen aufmerksam zu machen.

## II. Methode das Naturrecht wissenschaftlich zu behandeln.

### §. 13.

### A. Was hier noch über die Methode zu sagen sey.

Dem ersten Requisite aller wissenschaftlichen Behandlung, die Grundlagen der Wissenschaft in ihrer Wahrheit vorzulegen, ist durch das Vorhergehende genüget. Nach Anweisung der allgemeinen Methodologie ist nun die Weise zu betrachten, wie aus der jetzt bekannten Quelle zu schöpfen sey. Dieser Betrachtung mögen einige aus dem Vorigen hervorgehende Bemerkungen über die Quelle alles Naturrechtes zur größeren Verständigung noch vorhergehen, und zur klarern Auffassung des ganzen Umfanges unserer Wissenschaft eine Bestimmung des Verhältnisses derselben zur ganzen Philosophie und zu verwandten Wissenschaften folgen.

### §. 14.

### B. Von der Quelle des Naturrechtes.

a. Erfahrungswissenschaften haben Erkenntnißquellen; philosophische haben zwar auch an dem unmittelbaren Selbstbewußtseyn eine allgemeine Erkenntnißquelle; dies ist aber seinem Inhalte nach durch die Quellen der in ihm sich ergebenden Wahrheiten, die Aussprüche der a priori erkennenden Vernunft bedingt, so daß es zuletzt die schaffenden Geistesthätigkeiten (die nothwendigen Funktionen der Vernunft) sind, von welchen alle Erkenntniß hier ausgeht. Man kann indessen jeden mit Nothwendigkeit im Bewußtseyn erscheinenden Ausspruch der Vernunft, wenn er einmal als ein nothwendiger feststeht, von da an als eine Erkenntnißquelle betrachten, da derselbe als allgemeiner Ausspruch zur Ableitung vieler speciellen, durch Analysiren,

Subsumiren und Anwendung aller logischen Denkgesetze sich eignet. Für das Naturrecht ist nach §. 11. a. 11. b. das schaffende Geistesvermögen die **praktische** Vernunft, und diese hat uns jetzt bereits einen nothwendigen allgemeinen Ausspruch gegeben, welcher uns, wie oben nachgewiesen wurde, als eine feststehende Wahrheit gelten muß, und darum für das Folgende als Erkenntnißquelle zu behandeln ist. b. Aus dem übereinstimmenden Glauben aller Völker kann weder ein philosophischer Rechtsgrundsatz, noch eine andere philosophische Wahrheit erkannt werden, so daß dieses Erkennen selbst ein philosophisches wäre. (S. oben §. 11. b.). Eine solche Uebereinstimmung bürgt der Vernunft nicht einmal für die Wahrheit irgend eines Urtheiles über gut und böse, sittlich und unsittlich. Denn sie läßt sich noch aus anderen Ursachen erklären, als daraus, daß dies Urtheil an sich wahr sey, und keine Pflichterfüllung wird durch die Nichtannahme eines solchen allgemeinen Glaubens verletzt oder unmöglich. Ja wir müssen sogar zugeben, daß wir auf diesem Wege zur Annahme manches Unvernünftigen kommen würden.

Anmerkung.

Hugo Grotius argumentirte so: „Wenn etwas bei allen Völkern Recht ist, so muß dies Naturrecht seyn, weil es nicht allgemein gelten würde, wenn es nicht in der Natur gegründet wäre". Dieser Schluß ist durchaus falsch. In der Natur des Menschen unter den Einflüssen alles dessen, was seinem Urtheile eine bestimmte Richtung geben kann, ist auch das vollkommen begründet, daß ein **Irrthum**, ja eine **Unsittlichkeit allgemein geltend** werden kann. Folglich kann man daraus, daß etwas allgemein gilt, nicht schließen, daß es darum eine **Wahrheit** oder etwas **Sittliches** seye. Kann man aber auf den übereinstimmenden Glauben aller Völker nicht in dieser Weise bauen: so kann man es noch weniger auf den Glauben **eines** Volkes, und es ist eine totale Verläugnung aller Philosophie, wenn z. B. **Biener** (Beiträge zur Geschichte des Inquisitionsprocesses rc. S. 2.) sagt: „Verwirft die Philosophie die historisch gefundenen Principien, so hat entweder der Historiker sich geirrt, oder die Philosophie ist nicht die ächte". Dies heißt doch nichts Anderes als: **Wahrheit** kann im Rechte nur aus der Geschichte erkannt werden, aber nicht aus der Philosophie; die ächte Philosophie ist, daß es gar keine Philosophie gibt, und daß alles recht ist, was die Zeit dafür gelten läßt. Welche Resultate diese Annahme gebe, das ist leicht zu übersehen, wenn man

an Hexenprocesse, an die Feuerprobe, Wasserprobe, das Baarrecht, die Hexenwage, die Auto da Fe's, die Folter u. s. w. denket. Die erleuchteten Männer welche diesem Unsinn damals, als er noch geltend war, widersprachen, hatten also sehr Unrecht, daß sie sich dagegen erhoben! Und was heute Unsinn und Aberglaube ist, das war vor etwa fünfzig Jahren, oder vielleicht vor einer Woche noch Wahrheit und Gottesfurcht! — Sprechet so viel ihr wollt! ewig bleibt es unmöglich, daß dieser Grundsatz gelten werde, ewig unmöglich daß der Mensch sich selbst verleugnend bekenne, er könne aus sich heraus nicht urtheilen, sondern nur nachurtheilen was Andere geurtheilt haben. Und nie wird es dahin kommen, daß diese in richtiger Konsequenz durchgeführte Lehren, den Glauben an ewige und allgemeine von Gott selbst begründete Gesetze des Rechtes und der Tugend vernichten! — So dachte man schon vor zweitausend Jahren: Jam vero stultissimum illud: existimare, omnia justa esse, quae sita in populorum institutis aut legibus. Etiamne, si quae leges sint tyrannorum? Si triginta illi Athenis leges imponere voluissent, aut si omnes Athenienses delectarentur tyrannicis legibus, num idcirco hae leges justae haberentur? Nihilo, credo, magis illa, quam interrex noster tulit, ut dictator, quem vellet civium, indicta causa impune posset occidere. Est enim unum jus, quo devincta est hominum societas, et quod lex constituit una; quae lex est recta ratio imperandi atque prohibendi: quam qui ignorat, is est injustus, sive est illa scripta uspiam sive nusquam. Quod si justitia est obtemperatio scriptis legibus institutisque populorum, et si, ut iidem dicunt, utilitate omnia metienda sunt, negliget leges easque perrumpet, si poterit, is qui sibi eam rem fructuosam putabit fore. *Ita fit, ut nulla sit omnino justitia, si neque natura* est, eaque, quae propter utilitatem constituitur, utilitate alia convellitur. Atque si natura *confirmatura jus non erit, virtutes omnes tollentur* . . . . . . . . Quod si populorum jussis, si principum decretis si sententiis judicum jura constituerentur: jus esset latrocinari; jus adulterare; jus falsa testamenta supponere, si haec suffragiis aut scitis multitudinis probarentur . . . . . Atqui nos legem bonam a mala *nulla alia nisi naturae* norma dividere possumus. Nec solum jus et injuria natura dijudicantur, sed omnino omnia honesta ac turpia. Nam et communis intelligentia notas nobis res efficit, easque in animis nostris inchoavit, ut honesta in virtute ponantur, in vitiis turpia. *Haec autem in opinione existimare non in natura posita dementis est.* Cicero de legib. 1, 15. 16. — 2. Wie in den meisten Behauptungen der einseitigen Historiker, so ist auch in diesen eine durch unrichtige Ausdehnung entstellte Wahrheit verborgen, welche ich zur größern Verständigung schon hier hervorheben will, obschon ihre Begründung sich später erst in vollem Lichte zeigen kann. Jeder Einzelne nämlich muß für sein Handeln das als das wahre Recht gelten lassen, was zu seiner Zeit als Recht gilt. Dies ist die Regel, und dies fordert als Regel die wahre Philosophie. Aber von

ihr gibt es eine Ausnahme nach eben dieser Philosophie: „Wenn dies „Recht etwas Unsittliches von ihm fordert, so ist er dieser Forderung „keine Folgsamkeit schuldig, und was unsittlich sey, kann er nicht von „Anderen erfahren, sondern nur in seinem eigenen Gewissen." — Diese Ausnahme fällt nun nach jener historischen Philosophie fort, und es bleibt eben deswegen kein Gewissen für den Menschen übrig, sondern nur blindes Ergeben in den Strom der Zeit. 3. Wahrhaft komisch klingt es, wenn manche bloß positive Juristen sagen, das, was man für Naturrecht ausgebe, sey nichts als Sätze, die man aus dem Römischen Rechte oder aus dem übereinstimmenden Gebrauch der Staaten (z. B. im Staatsrechte) abstrahirt habe. Sie schließen dies aus der Uebereinstimmung dieser Sätze mit dem Römischen Rechte oder mit dem positiven Rechte überhaupt, und müssen also wohl die Vorstellung haben, daß ein Naturrecht von allem was positiv gilt, gerade das Gegentheil enthalten müsse. Aber gerade dies wird immer für die Philosophie eine gute Vermuthung erwecken, daß sie im Resultate mit dem Positiven übereinstimmet. Denn das positive Recht kann nichts Anderes seyn, als das Produkt der Thätigkeit der menschlichen Vernunft (§. 12. b.) und folglich sein Grund nichts Anderes, als das durch Menschen zur Anwendung gebrachte natürliche Recht. Und so hat unser Philosophiren, wenn es dem Positiven nicht widerspricht, das Zeugniß vieler anderen Menschen für sich, die durch ihre Vernunft ebenfalls dieselben Grundsätze fanden. Daß man ohne Hülfe eines Corpus juris und der Geschichte zu solchen Grundsätzen nicht gelangen könne, mag von den Gegnern wahr seyn, die sich nie die Mühe gaben philosophische Rechtsdeduktionen zu versuchen und zu betrachten, die durch ausschließendes Ergeben in positive Studien beinahe die Fähigkeit zu philosophiren eingebüßt haben. Aber jeder, der es selbst versucht hat, kann über eine solche Behauptung bloß lachen, und muß lachen, da jenes vorgebliche Abstrahiren sonnenklar gar nicht möglich seyn würde, wenn nicht ein philosophirendes Erkennen (bewußt oder unbewußt) ursprünglich vorhergegangen wäre.

c. Wer die Bibel für die Erkenntnißquelle des Naturrechts hält, beweist nicht nur eine völlige Unbekanntschaft mit Allem, was Philosophie ist und heißt, sondern hat überdies die Bibel schlecht gelesen. Können wir aus der Bibel Rechtswahrheiten erkennen, welche die praktische Vernunft ohne Hülfe der Bibel nicht zu erkennen vermag; so sind diese nach allem bisher üblichen und durch die Sache selbst gerechtfertigten Sprachgebrauche ein positives Recht, und kein philosophisches, also kein Naturrecht. (Vgl. §. 16.) Aber schon eine mäßige Bekanntschaft mit der Bibel lehrt uns, daß in ihr wohl eine Religions- und Sittenlehre für die ganze Welt, aber eine Staats- und Rechtslehre nur für die Juden vor einigen tausend Jahren enthalten sey. Erkennen wir

durch unsere Vernunft allein schon dieselben Rechtswahrheiten, welche die Bibel lehrt (gesetzt, sie lehre dergleichen), so sind sie ein philosophisches Recht, obschon auch die Bibel sie lehret. Sie haben dann die Bestätigung durch eine göttliche Offenbarung für sich.

Anmerkung.

Der geschichtliche Anhang wird zeigen, daß man diese alle Philosophie verleugnende, und alle Offenbarung unzugänglich machende Ansicht schon sehr früh gehabt hat. Man hätte aber nicht erwarten können, daß dieselbe in unserm Jahrhundert wieder vorkommen würde, wenn man nicht immer vor Augen halten müßte, daß der gesunde Menschenverstand zu allen Zeiten häufig Schiffbruch leidet. — Mit dem hier im Texte Gesagten stimmt fast wörtlich das Urtheil von Leibniz überein: „Sane, „quod per rationem sciri potest, id solum naturale jus est, licet „fortasse per rationem non sciatur, sed per traditionem. Attamen „quod traditione divinae voluntatis sola, non autem ratione sciri „potest, id est jus divinum positivum. Atque ita hactenus doceri „suevit, unde cur aliter docendum sit, non vides.“ Observat. de principio juris. Opp. IV. 3. p. 271.

d. Daß das s. g. natürliche Gefühl für Recht und Unrecht keine Erkenntnißquelle für die Wissenschaft des Naturrechts seyn könne, ist bei einiger Kenntniß der Psychologie leicht zu sehen. Dies Gefühl ist nichts Anders als eine Wirkung der noch unentwickelten nicht zum klaren Bewußtseyn gekommenen praktischen Vernunft selbst, und richtet sich, weil es nicht anders kann, nach den Vorstellungen eben dieser Vernunft. Darum kann es in einer wissenschaftlichen Abhandlung offenbar nicht als Quelle gebraucht werden, indem es dort auf klare und deutliche Einsicht ankommt, die das Gefühl nie geben, aber wohl zum Bedürfniß machen kann.

§. 15.

## C. Wie aus dieser Quelle zu schöpfen sey.

Das Ideal einer Wissenschaft fordert nach den Lehren der Logik, daß alle über einen Gegenstand zu erreichenden Erkenntnisse in systematischer Ordnung aus einem als wahr erwiesenen oder unmittelbar einleuchtenden Grundsatze abgeleitet werden. Dies Ableiten kann aber begreiflich durch alle gesetzlichen Operationen des Denkens geschehen, und es ist ins Besondere durchaus nicht erforderlich, daß das Verfahren

bloß analytisch sey. Aber das allgemeine Princip muß als die Grundlage jeder einzelnen Behauptung erscheinen; die einzelnen Behauptungen müssen in einer natürlichen Folge, wie eine durch die andere möglich wird, in einem leicht übersehbaren, und den Gegenstand erschöpfenden Systeme, wie aus dem Princip von selbst hervorgehend, sich darstellen. So erhält das Ganze Gründlichkeit, System, Vollständigkeit — die Grundcharaktere der Wissenschaft. Das Einzelne meiner Entwickelung und Anordnung werde ich nach der Aufstellung des Principes folgen lassen, wo es ohnehin des natürlichen Fortschreitens wegen vorkommen muß. Daß es ganz gegen den Geist des Naturrechts, als einer philosophischen Disciplin verstoßen würde, irgend einen Grundsatz aus Büchern erkennen zu wollen, ist nach allem jetzt Gesagten wohl überflüssig zu bemerken. Hier wie überall in der Philosophie kann die Bekanntschaft mit der Litteratur wohl einen gelehrten Anstrich geben, auch wohl aufmerksam machen auf eigene und fremde Fehler, auf die Hindernisse und Förderniffe der Wissenschaft: aber sie kann nicht zum Denker machen, und niemals das geben, worauf hier alles ankommt, die innere Ueberzeugung von der Wahrheit des Gedachten.

## §. 16.

## D. Verhältniß des Naturrechtes zu anderen Wissenschaften.

### a) Zur Philosophie überhaupt.

Alles menschliche Erkennen ist in Ansehung der Weise, wie erkannt wird, ein positives (empirisches) oder ein philosophisches (a posteriori oder a priori). Jenes geht dadurch vor, daß das in der Erkenntniß enthaltene Urtheil oder Objekt als ein unabhängig von dem erkennenden Geiste vorhandenes schon fertiges oder daseyendes ihm dargebotenes aufgefaßt und angenommen wird; dieses dadurch, daß der erkennende Geist, vermöge seiner Kraft und Natur, mit Nothwendigkeit Vorstellungen und Urtheile bildet und die Objekte und den Inhalt derselben als wirklich und wahr mit Nothwendigkeit festhält. 2. In Ansehung des Gegenstandes kann das Erkennen sich beziehen α. auf Gott β. auf die ganze wirkliche Welt außer Gott, den Menschen mit eingeschlossen γ. auf die Natur außer

dem Menschen, c. auf die menschliche Natur allein, und insbesondere auf den Geist des Menschen. So entsteht, wenn das Erkennen dieser Gegenstände philosophisch geschieht, ein Religionsphilosophie, Naturphilosohie, Philosophie des Geistes u. s. w. Das Naturrecht gehört offenbar zur Philosophie des Geistes, da es von einem dem Geiste des Menschen zustehenden Rechte handelt. Der Geist aber kann wie alle andere Objekte 1. bloß als Gegenstand des Erkennens namentlich des Begreifens betrachtet werden — dann ist die Philosophie über denselben eine theoretische; oder als Princip von Willensbestimmungen, Entschlüssen und Handlungen — dann ist die Philosophie über denselben eine praktische. Das Naturrecht, da es von Handlungsweisen des Menschen handelt, die er einschlagen dürfe oder nicht dürfe, ist also ein Theil der praktischen Philosophie. (Vgl. oben §. 11. a.) Alle praktische Philosophie setzet aber hier nothwendig die theoretische über denselben Gegenstand voraus, da die Wirklichkeit und Wahrheit des Geistes offenbar eine Bedingung der Wirklichkeit und Wahrheit der von dem Geiste für das Handeln gebildeten Ideen ist.

Anmerkung.

Hieraus geht hervor, daß der Ausdruck philosophische Rechtslehre das Naturrecht richtig bezeichnet. Eben so Rechtsphilosophie — analog mit Moralphilosophie. — Schlecht ist der Ausdruck Philosophie des Rechtes, weil man nicht sagt: Philosophie der Moral, und weil man in der Regel darunter die Philosophie über das positive Recht versteht, welche von der Rechtsphilosophie sehr weit verschieden ist. Der Name Naturrecht ist von dem Gegenstande hergenommen, und würde, wenn er nicht so allgemein wäre, besser mit Rechtsphilosophie vertauschet.

## §. 17.

### b Zur Moralphilosophie.

Daß auch die Moralphilosophie ein Theil der praktischen Philosophie sey, geht aus dem Gesagten zur Genüge hervor, da sie lehrt, welche Zwecke der Mensch sich nothwendig setzen solle, und welche sich zu setzen ihm die Vernunft rathe. Welches Verhältniß aber zwischen der Rechtsphilosophie und ihr Statt finde, das muß nach unserer Auffassung der Funktionen der praktischen Vernunft in Bezug auf die menschliche Natur so beantwortet werden. 1. Beide Wissenschaften und Lehren sind Produkte desselben schaffenden Geistesprincipes, der praktischen

Vernunft. 2. Die rechtsprechende Funktion der praktischen Vernunft ist aber eine der pflichtdiktirenden und rathenden nachfolgende, indem die Vernunft erst durch eine vorgekommene Verletzung des Sittengesetzes veranlasset wird, das Rechtsgesetz auszusprechen. Folglich muß die Pflichten- und Tugendlehre der Rechtslehre vorhergehen. 3. Die letzte ist aber keine der Sittenlehre untergeordnete oder aus ihr abgeleitete Lehre, sondern sie erscheint schon in ihrem Principe als eine davon unabhängige ganz neue Lehre [1]. Man kann sie nur eine der Sittenlehre nachgeordnete Lehre nennen. 4. Daß beide sich deßungeachtet nicht widersprechen, ist §. 12. b. schon gezeigt, und wird unten noch klärer gemacht werden. 5. Verschieden sind beide Lehren in Rücksicht des Gegenstandes. Beider Gegenstand sind zwar menschliche Handlungen. Aber alle menschliche Handlungen sind entweder α. bloß innere, oder β. bloß äußere, oder γ. innere und äußere zugleich. Die ersten gehören in das Gebiet der Sittenlehre, nicht in das der Rechtslehre (s. §. 11. b.). Die zweiten fallen in keins von beiden, da sie nur nach Natur- nicht nach Freiheitsgesetzen vorgehen können. (s. unten §. 41.) Die dritten gehören zum Bereich der Sittenlehre, in so fern sie von der Vernunft als nothwendig zur reinen Darstellung und Erhaltung der Menschenwürde gefordert, oder als besser dazu angerathen, das Gegentheil derselben aber verworfen oder abgerathen wird (s. §. 11. b.); zum Bereich der Rechtslehre aber gehören sie, in sofern die Vernunft sie vom Zwange anderer Menschen frei gibt oder nicht, also eine Verhinderung derselben wider den Willen des Handelnden verbietet oder zuläßt. (s. §. 11. b.)

Anmerkung.

In den einzelnen Funktionen beider Lehren stellt sich hiernach das Verhältniß so. α. Was die Sittenlehre gebietet, das verbietet die

1) Ein Quidam meinte, in dem §. 11. (§. 11. b.) meines Buches folge der Rechtssatz gar nicht aus den vorhergehenden Sätzen, die man alle unbeschadet dem Rechtssatze weglassen könnte. Er sey also mit Nichts erwiesen. Daß dieser vermeintliche Kritikus von der ganzen Basirung der Wissenschaft nichts begriffen habe, wird keinem aufmerksamen Leser des §. 11. und des hier Gesagten entgehen. Es ist aber unmöglich auf alle Imbecillitäten, die durch meine Worte an's Tageslicht gerufen und sich zu produciren veranlaßt werden, ausführlich zu antworten.

Rechtslehre nicht, sondern erlaubet es immer, da dasjenige was zur reinen Darstellung der Menschenwürde nothwendig ist, nicht zugleich ein Angriff auf den Menschen, der eine Behandlung desselben als Mittel ist, seyn kann. β. Was nach der Sittenlehre erlaubt ist, ist auch stets nach der Rechtslehre erlaubt. Denn was mit der reinen Darstellung der Menschenwürde vereinbar ist, kann wieder nicht zugleich Behandlung eines Anderen als Mittel seyn. γ. Was die Sittenlehre verbietet, ist nicht alles durch die Rechtslehre auch verboten, sondern nur dasjenige davon, was eine direkte Verletzung einer äußern Pflicht gegen einen anderen Menschen ist. Dagegen erlaubet die Rechtslehre, d. h. sie gibt vom Zwange anderer Menschen frei (s. oben §. 12. b.) folgende Klassen sittlich verbotener Handlungen: αα alle bloß inneren unsittlichen Handlungen ββ. alle äußeren unsittlichen Handlungen die sich auf den Handelnden allein oder auf ein Verhältniß desselben zu andern Wesen als Menschen, namentlich zu Gott, beziehen, γγ. alle äußeren Handlungen gegen andere Menschen, welche aber nur Unterlassungen sittlicher Pflichten, nicht ein Behandeln derselben als Mittel, ein direktes Verletzen äußerer Pflichten gegen dieselben, sind. δ. Was die Rechtslehre erlaubet, erlaubet nicht alles die Sittenlehre, da, was kein Recht eines Menschen verletzet, in vielen anderen Beziehungen unsittlich also von der Sittenlehre verboten seyn kann. ε. Was die Rechtslehre verbietet, ist immer schon vorher durch die Sittenlehre verboten, da jede Behandlung eines Menschen als Mittel (das Unrecht) direkte wider das Gebot der Achtung und der reinen Darstellung der Menschenwürde streitet. — Jedes Unrecht ist also eine Unsittlichkeit, aber nicht jede Unsittlichkeit ein Unrecht. ζ. Was die Rechtslehre gebietet, (wenn sie etwas gebietet, was wir hier noch nicht wissen), das ist nothwendig immer auch von der Sittenlehre geboten. Denn das rechtlich Gebotene ist durch das Gebot für nothwendig erklärt, damit ein Unrecht, also eine Unsittlichkeit (ε.) vermieden werde. — Von allen diesen Sätzen sind einzelne schon vor Jahrtausenden als wahr erkannt worden, wie z. B. daß jedes Unrecht eine Unsittlichkeit, nicht aber jede Unsittlichkeit ein Unrecht sey; (*Cicero* pro Balbo c. 3. i. f. Quid ait accusator? fecisse Pompejum quod ei facere non licuerit? Quod gravius est, quam, si id factum ab eo diceret, quod non oportuisset. Est enim aliquid, *quod non oporteat, etiamsi licet.* Quidquid vero non licet, certe non oportet); daß von Recht nur bei äußern Handlungen die Rede seyn könne, die sich auf andere Menschen beziehen (*Aristoteles* ethic. lib. 5. c. 1. s. mein Progamm De Aristotelis justitia universali et particulari.) Einzelne kommen auch bei den jetzigen Schriftstellern vor; daß sie aber irgendwo in ihrer Vollständigkeit und systematischen Begründung und Verbindung so wie hier vorgetragen wären, ist mir unbekannt. Die allermeisten Schriftsteller thun dies Verhältniß durch einzelne Bemerkungen ab, die zum Theile ganz unrichtig sind. So heißt es bei Schmalz: Die Rechtslehre bestimmt den äußeren Gebrauch der Freiheit, die Sittenlehre den innern (Handb. d. Rechtsphilos. S. 8). Dasselbe behauptet Gerlach (Grundriß der philosophischen Rechtslehre S. 9) und Maaß (Grundriß

des Naturrechts §. 41. Offenbar ist hier 1. mit Unrecht die Sittenlehre von der Bestimmung des äußeren Gebrauches der Freiheit ausgeschlossen; denn die Vorschriften der Sittlichkeit beziehen sich doch wohl auch auf äußere Handlungen; 2. wird durch die Abtheilung aller Handlungen in äußere und innere die Vorstellung erregt, als habe die Rechtslehre sich mit bloß äußeren Handlungen und gar nicht mit den innern zu befassen, da sie doch bei vielen der äußern Handlungen die in ihr Gebiet fallen, nothwendig auch mit den sie begleitenden innern sich zu befassen hat. — Bauer (Lehrb. d. Naturrechts. S. 10.) bestimmt das Verhältniß so: „Die Rechtslehre bestimmt die sittliche Möglichkeit, die Pflichtenlehre die sittliche Nothwendigkeit." Aber die Rechtslehre hat 1. mit der sittlichen Möglichkeit gar nichts zu schaffen, sondern mit der rechtlichen, welche von der sittlichen durchaus verschieden ist. 2. Was sittlich möglich sey, kann nur nach Grundsätzen der Sittlichkeit bestimmt werden, also nur durch eine Sittenlehre, und so wäre hiernach Rechts- und Sittenlehre Eins, oder eine neben der Sittenlehre bestehende Rechtslehre gäbe es gar nicht. 3. Die Pflichtenlehre hat zwar strenge genommen nur die sittliche Nothwendigkeit zu bestimmen; aber durch diese Bestimmung ist von selbst die sittliche Möglichkeit mitbestimmt, da offenbar alles sittlich möglich ist, was sittlich nothwendig, und was nicht eine Verleugnung des sittlich Nothwendigen ist. — Krug sagt: „Die Rechtslehre geht der Tugendlehre nothwendig voraus, weil man erst wissen muß, was und wie viel sich erzwingen läßt, ehe man bestimmen kann, was und wie viel dem guten Willen zu überlassen". (Philosoph. Handbuch 2. Band. S. 124). Aber es ist nicht einzusehen, warum man nicht das Zweite zuerst wissen müsse. Denn wenn man Eins von Beiden zuerst weiß, so kann man immer das Andere von selbst bestimmen, sobald das ganze menschliche Handeln in diesen beiden Abtheilungen zerlegt ist. — Henrici (Ueber den Begriff und die letzten Gründe des Rechts B. 2. S. 306) behauptet, die Rechtslehre sey eine Bedingungslehre der Moral und gehe deshalb der Moral vorher. Umgekehrt ist aber die Moral eine Bedingungslehre des Rechtes; denn wenn es keine Sittengesetze gäbe, wenn der Mensch nicht durch dieselben zum Bewußtseyn der Freiheit und Vernünftigkeit in sich selber käme: so gäbe es für ihn gar keinen Grund eines Rechtes; und die rechtsprechende Vernunft wird erst durch eine vorgekommene Verletzung des Sittengesetzes zum Ausspruche des Rechtsgesetzes veranlaßt. (S. oben §. 11. b.) Diesem steht nicht entgegen, daß es keine Pflicht zu einer Handlung geben könne, wenn es nicht ein Recht dazu gebe. Denn hierin ist nichts mehr gesagt, als daß jedes Unrecht auch eine Unsittlichkeit sey, also nicht Pflicht seyn könne. Das hat aber seinen Grund darin, daß dasjenige, was die Rechtslehre als Unrecht verbietet, immer schon früher von der Sittenlehre als pflichtwidrig verboten ist. (S. oben ε.) — Das wahre Verhältniß zwischen beiden wird (in Ansehung des Stoffes) richtig so bezeichnet: Die Sittenlehre bestimmt die sittliche Nothwendigkeit, Möglichkeit, Unmöglichkeit, und Nützlichkeit; die Rechtslehre aber die rechtliche Möglichkeit, Unmöglichkeit, und die daraus hervorgehende rechtliche Nothwendigkeit, d. h., sie bestimmt was frei sey von fremdem Zwange, was nicht.

## §. 18.

### c. Zur Philosophie des positiven Rechtes.

Philosophie des positiven Rechtes ist Anwendung der Philosophie auf das positive Recht, d. h. Untersuchung und Nachweisung, ob das positive Recht philosophisch haltbar sey und in wie weit, oder nicht. Es ist also Philosophie über einen historischen Gegenstand. Daß dies aber keine Rechtsphilosophie sey, ist aus dem Vorhergehenden klar, und jedem einleuchtend, der da weiß, was Moralphilosophie, was dem analog Rechtsphilosophie, was überhaupt eine rein philosophische Disciplin sey. Einem solchen kann Philosophie des positiven Rechtes nichts Anderes seyn, als wissenschaftliche Beurtheilung des positiven Rechtes nach Grundsätzen der rechtsprechenden Vernunft. Wer nun behauptet, wie man wohl dergleichen hört: eine Philosophie des positiven Rechtes gebe es, aber keine Rechtsphilosophie, der übersieht die Kleinigkeit, das jene durch diese so nothwendig bedingt ist, wie das Sehen durch das Auge; denn wie könnte man über das Recht philosophiren, ohne im Besitz philosophischer Grundsätze über das Recht zu seyn? — Aber, sagen hier manche, die Philosophie des positiven Rechtes ist nichts Anders, als die in demselben liegende und ausgesprochene Philosophie, die nur aus demselben herausgeholt werden muß — weil das die einzig wahre Rechtsphilosophie ist. Ich frage: Wie ist denn die Philosophie in das positive Recht hineingekommen? Wie anders als durch die Denkthätigkeit philosophirender Menschen! Konnten nun bloß diese philosophisch denken? oder hat niemals Einer zuerst gedacht, sondern immer nur Anderen nachgedacht? Und ist das philosophisch erkennen, wenn man aus äußerlich Gegebenem die Grundsätze als gegebene abstrahirt, oder ist es nicht vielmehr empirisch? (S. oben §. 12. b.) Auf diese Weise philosophiren, das hieße die Aussprüche seines eigenen Geistes außer sich suchen, und wäre eben so thöricht, als wenn wir von einem Andern erfragen wollten, was wir einsehen, begreifen und denken.

Anmerkung.

Hierdurch soll nicht gesagt seyn, daß das Forschen nach den einem positiven Rechte zu Grunde liegenden allgemeinen Principien, und den,

den Wechsel der Erscheinungen bewirkenden, Ursachen, deren Entstehung Verbindung und Veränderung, unnütz sey; im Gegentheil ist nichts leichter einzusehen, als daß man auf diesem Wege allein zu einer gründlichen historischen Kenntniß der Erscheinungen in der Welt gelangen kann; ja es ist auch dies Verfahren, wenn man nicht bei den äußeren Ursachen stehen bleibt, sondern die ihnen wieder zu Grunde liegende philosophische Thätigkeit aufsucht, sehr förderlich zum Studium der Philosophie: aber es ist keine Philosophie, sondern historische Forschung; es führt nicht zum vernünftigen Begreifen und Würdigen des Historischen, wenn man auch „die dem Wechsel der Erscheinungen zu Grunde liegende tiefere Ordnung der Dinge begreifen" (oder vielmehr erkennen und verstehen) lernt. Geht man nicht auf die Grundgesetze des eigenen Geistes zurück: so wird man, wie oben schon gezeigt ist, nothwendig dahinkommen, daß man alles ohne Unterschied in der Würdigung gleich stellt, d. h. alle absolute Würde und Wahrheit leugnet, wovon unter Andern Hugo's Naturrecht von Anfang bis zu Ende ein klares Beispiel ist. Wenn man jene historische Würdigung der philosophischen in der Absicht substituiren will, um das unbefugte Tadeln und Verachten des Historischen und Bestehenden, die verderbliche Eigenmacht wider das Positive, zu überwinden: so ist die Absicht gut, das Mittel aber, ohne alle Kenntniß der menschlichen Natur gewählt, wird nothwendig dazu beitragen, den vorgesteckten Zweck um so sicherer zu vereiteln. Wo Vernunft ist, da macht sie sich geltend und muß sich geltend machen, eben so wie sich physische Bedürfnisse geltend machen, ohne daß Predigten und Demonstrationen oder auch Gewalt und Tyrannei etwas dagegen vermögen.

## §. 19.

### d. Zum positiven Rechte.

Positives Recht ist das, nicht durch die sich selbst überlassene Vernunft, sondern durch eine äußere Auktorität dem Menschen zugesprochene Recht. Da nun der vernünftige Mensch nichts in der Welt als rechtsprechende Auktorität anerkennen kann, wovon ihm seine Vernunft nicht sagt daß es eine solche Auktorität für ihn sey: so ist es klar, daß es für den vernünftigen Menschen gar kein positives Recht gibt, wenn kein Vernunftrecht ist. Denn welchen Namen die Auktorität auch führen möge: Obrigkeit, Regent, Volk, Staat, Gesetz, Gewohnheit, Geschichte, Vertrag u. s. w.: immer muß, damit er sie als rechtsprechend geltend lasse, schon vorher über dieselbe erkannt und festgesetzt seyn, daß sie eine solche Auktorität sey, d. h. daß sie fähig und befugt sey, uns Recht

zu sprechen, und dafür von uns Anerkennung zu fordern. Vorher nun haben wir aber zu einem solchen Erkennen und Festsetzen einzig und allein die Vernunft. Diese also muß, wenn es ein positives Recht geben soll, nothwendig schon vorher lehren, daß es rechtsprechende Auktoritäten gebe; sie muß folglich vorher schon den Begriff von Recht und Rechtsprechen bilden. Was ist sie aber dann Anderes, als eine rechterkennende und rechtsprechende Vernunft? Was ist ihre Thätigkeit und das Resultat derselben Anderes als Rechtsphilosophie? — Nichts kann hiernach klärer seyn, als daß das positive Recht zum philosophischen oder Naturrechte sich verhält 1) wie das Bedingte zu dem Bedingenden 2) wie das Begründete zum Grunde. Ohne philosophisches Recht ist für vernünftige Menschen kein positives Recht möglich, ist was immer als positives Recht anerkannt und geschätzt wird, ein Erzeugniß unbegründeter Anmaßung, Gewalt, und Willkühr; gleichstehend einer jeden, wohlthätigen oder verderblichen, Naturerscheinung, und kann höchstens den Rang einer Maxime der gemeinsten Klugheit und des Nutzens einnehmen, wobei auf Betrug und Täuschung kein Gewicht gelegt wird. Ohne Rechtsphilosophie ist die positive Rechtslehre nur Sache des auffassenden Verstandes und Gedächtnisses, und wird aus dem Gebiete der realen Wissenschaft zurückgewiesen von der richtenden Vernunft, da das ganze Recht dann außer aller Verbindung erklärt ist mit der höhern Natur des Menschen, der Freiheit und Vernünftigkeit. Wer das natürliche Recht leugnet, leugnet das Fundament alles positiven Rechtes; er behauptet mit andern Worten bloß dies: daß vor der Vernunft des Menschen, wie sie Gott erschaffen hat, alles Recht und Unrecht Nichts sey, da ihr Urtheil dahin ausfalle, daß es gar kein Recht für den Menschen gebe. — Es folget ferner 3) aus dem §. 11. und dem hier Gesagten, daß alles positive Recht seinem Inhalte nach nothwendig ein vernünftiges Recht seyn müsse, wenn es als Recht vor der Philosophie bestehen soll. 4) Es folgt aber nicht, daß aller Inhalt des positiven Rechtes schon a priori müsse erkannt werden können, und was dasselbe ist, daß das positive Recht auch seiner Form nach schon ein

vernünftiges Recht seyn müsse. Vielmehr ist schon hier einzusehen, was sich im Folgenden überall ganz deutlich zeigen wird, daß das Vernunftrecht nur allgemeine Rechtssätze aufstellen kann, welche überall, wo Menschen leben, passend seyn müssen; daß aber diese allgemeinen Sätze, eben weil sie, allgemein und als Rechtssätze meistens permissiver Natur, der Willkühr freien Spielraum in bestimmten Grenzen lassen, α. auf vielerlei Weise im Einzelnen auf das Individuelle angewandt werden können, β. Manches nicht bestimmen und der Beurtheilung aus empirischen und historischen Verhältnissen überlassen, was beim Zusammenleben der Menschen doch nothwendig bestimmt werden muß. 5) Daher darf zwar der Inhalt des positiven Rechtes den philosophischen Rechtsgrundsätzen nicht direkte widersprechen, denn was wider nothwendige Forderungen der Vernunft verstößt, kann nie als Recht für vernünftige Menschen gelten: aber er kann Vieles enthalten, was in dem Sinne kein Vernunftrecht ist, daß die philosophirende Vernunft für sich auf diesen Inhalt nicht hinführt, wiewohl sie ihn als möglich anerkennt und anerkennen muß. 6) Nach bloß natürlichen Rechtsgrundsätzen leben würde, auch wenn diese vollkommen zur Bestimmung aller einzelnen Verhältnisse hinreichten, doch aus dem Grunde ganz unmöglich seyn, weil jeder philosophische Rechtsgrundsatz schon durch die erste Anwendung unter Menschen, wenigstens in einem Staate, sich sofort in einen positiven Rechtsgrundsatz umwandelt, da er durch diese Anwendung die äußere Anerkennung und Firirung für die Folgezeit für sich hat. 7) Alles positive Recht ist seinem bloß positiven Inhalte nach nur so weit gültig, als sein Grund, die äußere Auktorität oder Anerkennung, reicht, wodurch es gestützt und als geltendes Recht verbürgt ist; das natürliche Recht aber gilt und verbindet, wo ein menschlicher Geist ist, und ist unveränderlich für alle Zeiten, weil sein Grund immer derselbe ist. 8) Da jedoch alles natürliche Recht durch seine Anwendung selbst unter Menschen sich sofort in ein positives umwandelt, und da, wie sich später finden wird, die Vernunftrechtsidee diese Umwandelung sogar unter Anerkennung einer äußeren rechtbestimmenden Auktorität, der Staatsgewalt, mit Nothwen-

digkeit fordert: so leben alle Menschen in der That zunächst nur nach positivem Rechte, welches nichts Anderes als das in die äußere Erscheinung getretene natürliche Recht ist, und die Berufung auf ein davon verschiedenes natürliches Recht findet nur da Statt, wo zwischen dem wahren natürlichen Rechte, was nur im Innern des Bewußtseyns zu erkennen ist, und dem zum positiven gewordenen natürlichen Rechte, ein direkter Widerspruch Statt findet (Nr. 3. 10.). 9) Das natürliche Recht ist unveränderlich geltend für alle Zeiten dasselbe, weil sein Grund, die höhere menschliche Natur immer dieselbe ist, und weil es durch die Natur der praktischen Vernunft verbürgt als ein an sich wahres Gesetz, als eine Offenbarung des unendlich wahren göttlichen Geistes in dem endlichen Geiste des Menschen, mit Nothwendigkeit von uns angesehen und gehalten werden muß. Das bloß positive Recht ist dagegen wie alles bloß Empirische dem steten Wechsel unterworfen, weil das, wodurch es als Anwendung allgemeiner Grundsätze bedingt ist, Lebensweise, Sitten, Gebräuche, Bildung, Wohlstand, Lage, Klima, Nachbarschaft, politische Schicksale, u. s. w. alles mehr oder weniger selbst veränderlich ist. 10) Das Vernunftrecht ist und bleibt immer und ewig die letzte und höchste Instanz für die Beurtheilung alles positiven Rechtes. Denn, wie die Menschen einmal sind und allem Anschein nach bis zum jüngsten Tage auch bleiben werden, so können sie nimmer im Ernste das als ein wahres Recht anerkennen, wovon ihre Vernunft ihnen sagt, daß es nicht einmal Recht seyn dürfe, geschweige denn seyn solle; und was für Urtheile auch von Andern, ja von Tausenden und Millionen, über irgend ein positives Recht gefällt werden möge: wo Vernunft in einem Menschen ist, da wird diese von selbst wieder über dieses Urtheil urtheilen, und mit sich selber ausmachen, ob ihm beizustimmen sey oder nicht. Ja, wo Vernunft ist, da wird selbst, was sich für ein Werk der höchsten Vernunft für göttliche Offenbarung ausgibt, als Trug und Täuschung zurückgewiesen werden, und zurückgewiesen werden müssen — das ist nun einmal die von Gott getroffene Einrichtung — wenn es der, übrigens in den Augen der Feinde der Vernunft auch noch so geringen und schlechten Vernunft, geradezu widerstreitet.

Anmerkung.

So lange die Menschennatur und insbesondere die praktische Vernunft dieselbe bleibet, so lange man voraussetzen muß, daß des einen Menschen Vernunft nicht anderen Grundgesetzen in ihren Aussprüchen folge, als die des anderen, muß offenbar der bloß durch Betrachtung der Menschennatur vermittelte Ausspruch der Vernunft über Recht und Unrecht immer derselbe und in allen Menschen derselbe seyn. Dies sind wir genöthigt anzunehmen, gerade dadurch, daß sich die Aussprüche der praktischen Vernunft in uns als objektiv allgemein gültige, als solche ankündigen, wornach wir nicht nur unser eigenes Benehmen, sondern auch das Benehmen anderer Menschen mit Nothwendigkeit beurtheilen. Daß Andere vielleicht erklären, sie finden in ihrem Bewußtseyn etwas Anderes als wir, kann uns wohl Vorsicht in dem Dafürhalten, daß etwas Ausspruch der Vernunft in uns sey, empfehlen, aber, wenn dieser Ausspruch einmal als ein nothwendiger ergangen ist und beharrlich bleibet, nicht im Mindesten, ich will nicht sagen bewegen, sondern auch nur möglich machen, den Glauben an die Allgemeingültigkeit desselben aufzugeben. Dies würde selbst dann nicht möglich seyn, wenn es wahr wäre, was man hiergegen wohl hört, daß unsere Vernunft selbst unter dem Einfluß der Geschichte stehe, und daß wir Manches, was wir jetzt für unvernünftig halten, in einer andern Zeit geboren, und durch andere Bildung erzogen, für vernünftig halten würden. Denn diesen Einfluß hat die Geschichte noch nicht auf die Vernunft ausgeübt, daß sie das Bedürfniß der Allgemeinheit und Einheit der Ideen aufgehoben hätte. Ja diese muß selbst gegen die Möglichkeit eines solchen Einflusses protestiren, und kann nur zugeben, daß die Fähigkeit Vernunft zu gebrauchen, aber nicht die Natur derselben unter solchem Einflusse stehe; niemals zugeben, daß durch die Geschichte irgend eines ihrer nothwendigen Gesetze aufhören, oder auch nur modificirt werden könnte, weil die Annahme, daß dieses möglich sey, nothwendig zur Verwerfung ihrer theoretischen und praktischen Gesetze als an sich wahrer Gesetze, als Bürgen für die Realität ihrer Ideen und Normen für den Wandel, führen, weil sie mithin den Zugang zu aller Wahrheit überhaupt versperren, und das Befolgen dieser Ansicht uns sofort der höchsten Mißbilligung eben dieser Vernunft preis geben würde, die jede Verachtung ihrer Auktorität schlechthin verwirft und mit Selbstverdammung bestraft.

## §. 20.

### c. Zur innern Rechtsgeschichte.

Da die innere Rechtsgeschichte die Darstellung der positiven Rechtsgrundsätze nicht in ihrem beharrlichen Seyn zu irgend einer Zeit ist, sondern in ihrem Werden von ihrem ersten Entstehen an bis auf unsere Zeit ist: so ist das Verhältniß der Rechts-

philosophie zu dieser Geschichte kein anderes, als das zum positiven Rechte überhaupt, oder als das der Philosophie zur Geschichte. Man hüte sich daher wohl, eine recht pragmatische Darstellung der Geschichte, ein Nachweisen der dem Wechsel der Erscheinungen zu Grunde liegenden Verkettung der letzten Ursachen und deren Ordnung für einerlei mit der Rechtsphilosophie zu nehmen, da dergleichen in der That ohne alle Philosophie geschehen kann und in der Regel geschieht.

Anmerkung.

Vgl. oben §. 18. Das Auffassen jener Verkettung und Ordnung ist nur ein Erkennen a posteriori, keinesweges ein Erkennen a priori, welches das Wesentliche alles Philosophirens ist. In dieser Beziehung sagt treffend Kant: „Was Rechtens sey (quid sit juris), d. i. was „die Gesetze an einem gewissen Orte und zu einer gewissen Zeit sagen, „oder gesagt haben, kann er (der empirische Rechtsgelehrte) noch wohl „angeben; aber ob das, was sie wollten, auch recht sey, und das all„gemeine Kriterium, woran man überhaupt Recht sowohl als Unrecht „(justum et injustum) erkennen könne, bleibt ihm wohl verborgen, „wenn er nicht eine Zeit lang jene empirischen Principien verläßt, die „Quellen jener Urtheile in der bloßen Vernunft sucht, (wiewohl ihm „dazu jene Gesetze zum Leitfaden dienen können), um zu einer mög„lichen positiven Gesetzgebung die Grundlage zu errichten. Eine bloß „empirische Rechtslehre ist, (wie der hölzerne Kopf in Phädrus Fa„bel) ein Kopf der schön seyn mag, nur Schade, daß er kein Gehirn „hat." Eben so treffend sind hier die Worte Hegels: „Das in der „Zeit erscheinende Hervortreten und Entwickeln von Rechtsbestimmun„gen zu betrachten, — diese rein geschichtliche Bemühung, so wie „die Erkenntniß ihrer verständigen Konsequenz, die aus der Ver„gleichung derselben mit bereits vorhandenen Rechtsverhältnissen her„vorgeht, hat in ihrer eigenen Sphäre ihr Verdienst und ihre Würdi„gung, und steht außer dem Verhältniß mit der philosophischen Be„trachtung, in sofern nämlich die Entwickelung aus historischen Grün„den sich nicht selbst verwechselt mit der Entwickelung aus dem Be„griffe, und die geschichtliche Erklärung und Rechtfertigung nicht zur „Bedeutung einer an und für sich gültigen Rechtfertigung ausge„dehnt wird." „. . . Ein solches Aufzeigen und (pragmatisches) Er„kennen aus den näheren oder entfernteren geschichtlichen Ursachen heißt „man häufig: Erklären oder noch lieber Begreifen, in der Mei„nung, als ob durch dieses Aufzeigen des Geschichtlichen alles oder „vielmehr das Wesentliche, worauf es allein ankomme geschehe, um das „Gesetz oder die Rechtsinstitution zu begreifen; während vielmehr das „wahrhaft Wesentliche, der Begriff der Sache, dabei gar nicht zur „Sprache gekommen ist." — (Grundlinien der Philosophie des Rechts S. 7—14).

# System des Naturrechts.

## Erstes Buch.

## Das allgemeine Naturrecht.

### §. 21.

#### I. Höchster Grundsatz des Naturrechts.

Die Rechtsidee gibt sich in ihrer Entstehung selbst, wo sie zuerst im Bewußtseyn hervortritt, durch einen ganz allgemeinen über alles menschliche Thun und Lassen sich verbreitenden, erlaubenden und zugleich beschränkenden Ausspruch kund, der eben dadurch das letzte oder höchste und zugleich allgemeinste Princip ist für alle Wahrheiten über Recht und Unrecht. Dieser Ausspruch ist nach §. 11. der Satz:

Der Mensch darf vermöge seiner menschlichen Natur, und zwar als Selbstzweck, jede ohne seine Einwilligung unternommene Handlung jedes Andern, wodurch er als Mittel behandelt wird (jeden Angriff) nöthigen Falls mit Gewalt von sich abhalten, und darf also einschließlich auf jede Weise seyn und handeln, so lange er selbst nicht andere Menschen als Mittel behandelt.

Das Recht als Idee ist also die von der Vernunft uns zugesprochene Freiheit von fremdem Zwange, in allem Seyn und Handeln, wodurch niemand als Mittel behandelt wird. Die Aufgabe der philosophischen Rechtslehre: zu zeigen welches Seyn und Handeln des Menschen gerecht, welches ungerecht sey, und welche Verhältnisse durch beides begründet werden, kann demnach, weil eine höchste Rechtsidee in der geistigen Natur des Menschen begründet ist, nur dadurch gelöset werden, daß alles Seyn und Handeln, nach dieser Idee beurtheilt wird, was im Folgenden geschehen soll.

Anmerkung.

1 Mit Rücksicht auf das, schon vor dem Rechtsgesetze im Bewußtseyn hervortretende Sittengesetz kann das Rechtsprincip auch so ausgedrückt werden: „Der Mensch darf in Beziehung auf Zwang von an„dern Menschen alles thun was er will, nur nicht äußerlich das direkte „Gegentheil von dem was das Sittengesetz ihm gegen andere Menschen „zu thun gebietet; so lange er äußerlich nicht das Gegentheil der „Pflicht gegen Andere an diesen verübet, darf er sich und sein Handeln „nöthigen Falls mit Gewalt vertheidigen; sobald er aber äußerlich je„nes Gegentheil der Pflicht an Anderen verübet, dürfen diese ihn nöthi„gen Falls mit Gewalt zurückweisen.“ Denn „das direkte Gegentheil der Pflicht gegen einen Anderen äußerlich verüben“ ist ganz dasselbe mit „einen Anderen als Mittel behandeln“, oder „einen Angriff auf Andere machen.“ Aber wohl bemerken muß man, daß nur das direkte äußere Gegentheil der Pflicht gegen Andere hier als Rechtsverletzung qualificirt wird, nicht alles Gegentheil der Pflicht überhaupt, wie irriger Weise die Recension meines Lehrbuches in der Hallischen Litteraturzeitung (1823. Nro. 311.) diesen Satz verstanden hatte. Im §. 11. war schon in der ersten Auflage deutlich genug angegeben, daß das bloße Unterlassen der sittlichen Pflichten gegen Andere keine Rechtsverletzung sey. Vgl. meine: „Rechtsphilosophische Abhandlungen.“ (Bonn 1824, bei Marcus) S. 6. — 2. Hieraus ergibt sich dann von selbst die Antwort auf den von derselben Recension gemachten Einwurf, daß nach diesem Princip jede Unsittlichkeit Ungerechtigkeit sey, worin eine höchst nachtheilige Vermischung des Rechtlichen mit dem Sittlichen liege. (S. meine ausführliche Vertheidigung gegen diesen Vorwurf in den angeführten rechtsphilosophischen Abhandlungen S. 1 — ff. —). 3. Ein anderer von derselben Recension vorgebrachter Tadel ist des Inhalts, daß dieser Grundsatz das höchste Rechtsgesetz schon voraussetze, weil man aus diesem erst erkennen könne, was man dürfe. Allein, irgendwo muß doch der Begriff des reinen Dürfens zuerst erscheinen; und wenn er in einem solchen Ausspruche, wie der hier vorgelegte erscheint, so kann man nur dann sagen, daß dieser Ausspruch noch einen anderen wieder voraussetze, wenn man die Möglichkeit leugnet, daß die Vernunft des Menschen praktische Begriffe bilde: womit man dann aber die ganze philosophische Entstehung des Begriffes und folglich den Begriff selbst als einen vernünftigen leugnet. (S. die angeführte Schrift S. 17.) 4. Die Frage, welches Dürfen hier gemeint sey, das sittliche oder das rechtliche, beantwortet sich aus der Charakterisirung dieses Dürfens in dem vorliegenden Rechtsgesetze von selbst, indem dieses deutlich genug nicht ein absolutes Dürfen, sondern ein Dürfen rücksichtlich fremden Zwanges ausspricht. 5. Die Einwendung daß dieses Princip abstrakt sey, und nicht darauf Rücksicht nehme, daß wir körperliche Wesen seyen mit sinnlichen Werkzeugen (z. B. einem Magen) und unter äußeren Umgebungen, welche vor allem Philosophiren in Betracht gezogen werden müssen, wird wohl ehrenvoll genug behandelt, wenn ich be-

merke, daß man mit dem Magen oder andern Theilen des Leibes nicht philosophire. 6. Andere Einwendungen, z. B. daß dies Princip nur der Vernunft nicht auch der Sinnlichkeit Rechte zuspreche, sind oben in den Bemerkungen über die Weise das Naturrecht zu begründen schon erwähnt und beantwortet worden. 7. Alle bisher aufgestellten Principien des Naturrechts verhalten sich zu dem hier aufgestellten, wenn sie davon abweichen so, daß sie dem Menschen eine größere oder eine geringere Freiheit als Recht einräumen. Das hier aufgestellte steht gerade in der Mitte. Eine größere Freiheit räumen ihm die naturphilosophischen Principien ein, namentlich das von Spinoza. Dieser versteht unter Naturrecht „die natürlichen Regeln, nach welchen wir „ein jedes einzelne Individuum zu einer gewissen Weise des Daseyns „und der Handlungen bestimmt sehen," so daß alles gerecht ist was Einer vermag, und das Recht mit dem natürlichen Vermögen ganz zusammenfällt. Tractat. theologicopolitic. c. 16. S. 175 (ed. Paulus). Dem widerspricht nun der Sprachgebrauch der Gesetzgebungen aller Jahrhunderte, und der nothwendige Ausspruch des Selbstbewußtseyns, wornach der Mensch nicht bloß, wie jedes unvernünftige Thier, unter solchen Regeln steht, wodurch er zum Seyn und Handeln nothwendig bestimmt wird, sondern für ein sehr großes Gebiet des Handelns unter Gesetzen, nach welchen er sich selbst bestimmen kann, wenn er will, und selbst bestimmen soll; wornach gerade das das Recht ist, daß er sein natürliches Vermögen nicht gebraucht, sondern mäßigt, und das das Unrecht, daß er sein natürliches Vermögen gebraucht. (Die weitere Ausführung der Unrichtigkeit dieses Systems s. in dem Anhange über Spinoza). — Eine geringere rechtliche Freiheit räumen dem Menschen alle diejenigen Principien ein, wornach der Mensch nur darf was gut, oder sittlich, oder vernünftig ist — die Ausdrücke sind hier sehr mannigfaltig. Es gehört dahin unter andern das Rechtsgesetz von Hegel, wornach das Recht die Freiheit als Idee ist, d. h. nach seiner eigenen Entwicklung, die vernünftige sittliche Freiheit, wovon alle Willkühr ausgeschlossen ist. Diese Ansicht vermischt, oder läßt vielmehr ganz zusammenfallen Sittlichkeit mit Gerechtigkeit, und ist, wenn sie konsequent zur Anwendung gebracht wird, nicht bloß durchaus unpraktisch, sondern führt auch zu einem höchst nachtheiligen Despotismus in Gewissens- und Glaubenssachen (wohl gemerkt, wenn sie konsequent angewandt wird), sie sanktionirt dann den Zwang im Gebiete der sittlichen Freiheit und der Ueberzeugung, wodurch die wahre Sittlichkeit und Religiösität nur leiden können. Denn wenn man unter Recht ein Freiseyn vom Zwange versteht (und versteht man das nicht darunter, so ist mit dem Satze: recht ist, was Pflicht ist, was sittlich ist 2c. nichts gesagt, was nicht die Sittenlehre schon enthielte, aber auch gar kein Aufschluß gegeben über die Frage, welche den Juristen und alle Staaten aufs Höchste interessirt), wenn man also unter recht seyn frei vom Zwange seyn versteht, und folglich unter unrecht nicht frei vom Zwange: dann ist nach solchen Principien keine Unsittlichkeit vom Zwange frei, oder was dasselbe ist: wir dürfen gegen jede Unsittlichkeit mit Zwang auftreten. Auf der einen Seite wird demnach die

Freiheit beschränkt, auf der andern wird sie eben dadurch erweitert. Diese Erweiterung fällt im Staate, (wo, wie sich später ausweisen wird, den Regenten allein, der Gebrauch des Zwanges gebührt) bloß der Staatsgewalt zu, und weil diese (wie sich ebenfalls finden wird) die Pflicht hat den Zwang gegen das Unrecht zu gebrauchen: so muß sie allgemein gegen jede Art von Unsittlichkeit mit dem Schwert zu Felde ziehen — wodurch dann gerade alle wahre Sittlichkeit die größte Gefahr leidet. Ganz zu demselben Resultate führt — in konsequenter Anwendung — das Princip: Recht ist, womit die vernünftige Existenz anderer Menschen bestehen kann. Denn hiernach wäre keinerlei Art von unvernünftigem Existiren und Handeln ein Recht eingeräumt, also jede Unvernunft für Unrecht erklärt, folglich — 8. Die meisten Principien des Naturrechts haben den Fehler, daß sie Principien der Pflicht und nicht des Rechts sind — eine Folge davon daß sie erschlossen oder zusammengedacht, aber nicht im Bewußtseyn als Axiome aufgefunden werden. Die meisten sind nämlich in einer imperativen Form abgefaßt (auch das von Kant und Fichte) während doch Einer, der nach seinem Rechte fragt, nur wissen will, was er dürfe, nicht aber was er solle. Allerdings gibt es auch Rechtspflichten; aber das sind Pflichten die aus Rechten entspringen, und die niemand kennen kann, welcher nicht zuerst die Rechte (ihren Grund) kennt, die dagegen jeder von selbst kennt, wenn er zuvor die Rechte, woraus sie entspringen kennt. (S. unten §. 24.)

## §. 22.

### II. Anwendung dieses Grundsatzes auf alles menschliche Seyn und Handeln.

### A. Disposition der folgenden Entwickelung.

Da nach dem jetzt feststehenden höchsten Grundsatze des Rechtes der Mensch zu allem Handeln, was niemanden angreift, ein Recht hat, das Handeln aber durch das Seyn überhaupt bedingt ist: so muß, um das Recht im Einzelnen kennen zu lernen 1) alles menschliche Seyn überhaupt, 2) alles menschliche Handeln betrachtet werden, um vollständig und genau zu bestimmen, wann und wie in demselben kein Angriff auf andere Menschen gesehen werden könne. Und da weiter ein solches Seyn und Handeln mit Gewalt vertheidigt werden darf, so muß 3) dieses Vertheidigen näher betrachtet werden, um alle einzelnen darüber wissenschaftlich möglichen Fragen nach eben demselben Grundsatze zu beantworten. Es können aber die Fragen über jeden dieser drei Gegenstände 1. ganz allgemein gemacht werden, d. h. in Beziehung auf das Zusammenleben der Menschen, ohne alle

nähere Bestimmung als diese, daß sie zusammenlebende Menschen sind; 2. mit Rücksicht auf besondere nach Zeugniß der Erfahrung vorhandene (oder auch nur mögliche) nähere Bestimmungen. Diese sind aber zum Theile wieder solche, welche alle übrigen außer ihnen noch vorkommenden oder möglichen Verhältnisse mit berühren und umfassen, indem sie nach Naturgesetzen und Forderungen der Vernunft bestehen und die höchste irdische Entwickelung der Menschheit sind — a. die Familie, b. der Staat c. die Kirche. Die Beantwortung unserer Frage, was gerecht sey was nicht, in der allgemeinen Beziehung wird uns den allgemeinen Kreis des rechtlichen Freiheitsgebrauches, die Beantwortung derselben in der engeren Fassung die besonderen Kreise desselben kennen lehren. Daher die Eintheilung der ganzen Rechtsphilosophie in die allgemeine und besondere. Jene muß offenbar dieser vorher gehen, weil das allgemeine, um der Menschennatur willen nothwendige Recht, eben weil es ein allgemeines, und auf einem überall, wo Menschen sind, unveränderlich bleibenden Grunde beruhet, nicht in irgend einem Besonderen zu Grunde gehen kann und darf; das Besondere, wenn es jenem widerspricht, schon dadurch ein natürliches Unrecht ist, und deshalb nur eine weitere Ausbildung auf der Grundlage des Allgemeinen seyn kann.

## §. 23.

## B. Die Entwickelung selbst.

### AA. Allgemeine Folgerungen aus dem höchsten Rechtsgesetze.

### a. Das Rechtsgesetz ist permissiv und prohibitiv zugleich.

Der oberste Rechtsgrundsatz ist zuvörderst ein erlaubender Satz, aber durch die der Erlaubniß beigefügte Beschränkung, und noch mehr durch die Erlaubniß, das außerhalb dieser Beschränkung fallende Wirken des Menschen zu vernichten, auch ein verbietender Satz; er erlaubt das freie Thun, aber nicht alles freie Thun. Folglich ist er ein Gesetz für das menschliche Wirken. Der unmittelbar aus dem obersten Rechtsgrundsatz abgeleitete oder vielmehr nur aus demselben ausgeschiedene Satz, wodurch der oberste Rechtsgrundsatz zu einem solchen Gesetze wird, ist: Du sollst nicht so

seyn und handeln, daß dadurch das Gegentheil von dem geschieht, was das Sittengesetz Dir gegen Andere gebietet, oder kürzer: „Du sollst niemand als Mittel behandeln.“

### §. 24.

### b. Es statuirt eine allgemeine Rechtspflicht.

Jener verbietende Satz diktirt also eine Pflicht, aber eine *negative*, und diese Pflicht ist die allgemeinste und da sie im höchsten Rechtsgesetze selbst unmittelbar enthalten ist, zugleich die erste und ursprüngliche Rechtspflicht aller Menschen gegen alle anderen Menschen. Weil nun die beiden hier aufgestellten Sätze, der erlaubende und der verbietende, den ganzen obersten Rechtsgrundsatz ausmachen, so gibt es keine ursprüngliche und allgemeine, und überhaupt ursprünglich gar keine, *positive* Rechtspflicht.

Anmerkung.

Die ersten im Bewußtseyn sich ankündigenden Pflichten sind *Sittenpflichten*; durch die Betrachtung der aus der Existenz der Sittenpflichten hervorgehenden Verhältnisse (§. 11.) wird die Idee des Rechtes und mit dieser die Rechtspflicht im Bewußtseyn gewecket. Die Rechtspflicht ist eine Pflicht, welche einem Rechte entspricht, und ohne dieses Recht gar nicht, seyn würde. Der Sittenpflicht entspricht in einem andern Sinne ein Recht, nämlich, weil die Pflicht da ist, so gibt es *für* dieselbe auch ein Recht oder dieses Recht beruhet auf der sittlichen Pflicht (§. 17.)

### §. 25.

### c. Was gerecht, was ungerecht, was ein Recht ein Unrecht sey.

Gerecht ist nun nach dem Rechtsgesetze jedes Seyn und Thun des Menschen, wobei alle anderen Menschen als Selbstzwecke bestehen können, ungerecht jedes Seyn und Thun, womit ein solches Bestehen unvereinbar ist. Ein Recht aber ist jede Befugniß zu einem nach dem Rechtsgesetze erlaubten Seyn oder Thun in einem einzelnen Akte, der nach eben diesem Gesetze frei vom Zwange seyn soll. (Auch das Seyn und Thun (rücksichtlich: Lassen) selbst, nennt man ein Recht. Ein Recht ausüben heißt eine Handlung vornehmen oder in einer Weise seyn, welche oder wie es durch das Rechtsgesetz

erlaubt wird. Der Mensch selbst ist um seiner eigenthümlichen Natur willen ein Berechtigter ein Rechtssubjekt.

### §. 26.

#### d. Gerechtigkeit, subjektive und objektive.

Die Gesinnung nur solche, durch das Rechtsgesetz erlaubte, Handlungen, nicht aber dawider verstoßende zu setzen, und in keiner dem Rechtsgesetz zuwiderlaufenden Weise zu seyn, heißt Gerechtigkeit. Auch die Uebereinstimmung einer Handlung oder Weise zu seyn mit dem Rechtsgesetze nennt man Gerechtigkeit. Das (kontradiktorische und konträre) Gegentheil von beiden Ungerechtigkeit. Jene ist die subjektive Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, diese die objektive. Bei einer und derselben Handlung kann subjektive Gerechtigkeit mit objektiver Gerechtigkeit, aber eben so mit objektiver Ungerechtigkeit, und umgekehrt subjektive Ungerechtigkeit mit objektiver Ungerechtigkeit aber auch mit objektiver Gerechtigkeit verbunden seyn. Was für Folgen diese Verschiedenheiten für die Rechte und Pflichten haben, das wird unten im Vertheidigungsrechte auseinandergesetzt werden.

### §. 27.

#### e. Rechtsverletzung, unmittelbare, mittelbare, formale, materiale.

Jedes Unrecht (jede Ungerechtigkeit) ist eine Rechtsverletzung, da nichts ungerecht ist, als was irgend einen anderen Menschen zuerst angreift, und also sein Recht verletzt. — Unmittelbare Rechtsverletzungen sind alle Handlungen, welche durch sich selbst und unmittelbar Andere angreifen; mittelbare Rechtsverletzungen diejenigen, welche durch ihre nach Naturgesetzen nothwendigen Folgen dasselbe an anderen Menschen bewirken, was ein direkter Angriff entweder unmittelbar bewirken würde, oder wenn es möglich wäre, bewirken könnte, so daß gerade so, wie wenn diese Fälle einträten, aber später und durch Mittelursachen, irgend eine dem Sittengesetze direkte widerstreitende Veränderung an anderen Menschen durch solche Handlungen hervorgebracht wird. Zu diesen letzten gehören auch

alle unsittlichen, unmittelbar niemand angreifenden Handlungen, wenn sie vor oder an Unmündigen geschehen, oder wenn sie öffentlich geschehen und Aergerniß geben. Angriffe auf Andere, welche bloß in dem Beweisen einer Verachtung bestehen sind formale Rechtsverletzungen (als Verletzungen die direkt wider das formale Sittengesetz streiten). Angriffe dagegen, welche den Körper oder das Eigenthum (vorausgesetzt, daß es dergleichen gibt) oder irgend Kräfte oder Besitzthümer des Anderen verletzen, vermindern, nachtheilig verändern — sind materiale Rechtsverletzungen (als Verletzungen die direkt wider das materiale Sittengesetz streiten). Jede materiale Rechtsverletzung enthält immer nothwendig zugleich eine formale, da eine materiale durch die That selbst einen Beweis der Nichtachtung fremder Persönlichkeit, und mit der Achtung derselben unvereinbar ist. Die formale kann dagegen ohne die materiale gedacht werden und vorkommen.

Anmerkung.

1. Es liegt am Tage, daß derjenige welcher z. B. ein wildes Thier unter einen Haufen Menschen laufen läßt, um diese zu tödten, das Recht jedes Getödteten und Verwundeten eben sowohl verletzt, als wer selbst tödtet und verwundet. Er handelt nur durch Mittelursachen. 2. Eben so handelt denn auch der wider das Recht der etwas sittlich Unerlaubtes thut, was nach nothwendigen Naturgesetzen andere Menschen körperlich oder geistig verderben oder in Gefahr bringen muß, obschon es unmittelbar niemanden in irgend einer Weise angreift, sondern vielleicht gar mit der Einwilligung des unmittelbar Betheiligten geschieht. Wann ist aber dies der Fall? a. Wenn sein unsittliches Benehmen durch Beispiel oder Verführung unmündige Kinder, oder auch unmündige Erwachsene zu schädlichen oder unsittlichen Handlungen bringt, da solche Menschen nach Naturgesetzen ohne Schutz gegen die Macht des Beispiels und der Verführung sind. b. Wenn dasselbe öffentlich vor allem Volke geschieht, und Aergerniß gibt — weil dadurch der ungebildete Theil desselben entsittlicht, durch diese Entsittlichung aber die Sicherheit und Ordnung der Gesellschaft gefährdet wird. (Vgl. hierüber meinen Aufsatz im „Neuen Archiv des Criminalrechts" B. 9. S. 600 ff.). In diesem letztern Falle ist außerdem das unsittliche Benehmen stets auch eine unmittelbare (formale) Rechtsverletzung, weil es immer eine Injurie gegen die Gesellschaft ist. Denn in der Wirklichkeit zweifelt niemand daran, — wie man denn auch mit Grund nicht daran zweifeln kann — daß selbst ein bloß unanständiges Benehmen in Gesellschaft, überhaupt ein Benehmen, was der Gesellschaft zum Anstoß dient, eine Verachtung der Gesellschaft selbst beweise. Eine Anwen=

dung dieser Grundsätze auf die Verhältnisse des Staates wird unten im Staatsrechte vorkommen.

§. 28.

f. Auf ein Recht kann verzichtet werden.

Weil der höchste Rechtsgrundsatz, insofern er dem Menschen ein Recht zuspricht, kein Gebot, sondern eine Erlaubniß ist: so kann man, ohne gegen den Rechtsgrundsatz zu verstoßen, dasjenige, was durch denselben freigestellt wird, unterlassen, kann also auf ein Recht verzichten. Eben dieses Verzichten gehört mit zu dem allgemeinen Rechte jedes Menschen. Auch gegen den prohibitiven Theil des Rechtsgesetzes wird dadurch nicht verstoßen, weil ursprünglich durch Nichtthun das Recht eines Anderen nicht verletzt wird (§. 24). Ein solches Verzichten kann zu Gunsten eines Anderen geschehen, und hat dann den Erfolg, daß dieser von der etwa aus dem Gebrauch des Rechtes für ihn entstehenden Beschränkung frei ist.

§. 29.

g. Aber nicht auf alles Recht.

Allein nicht jeder Verzicht auf Rechte hat für Andere, zu deren Gunsten er geschieht, einen solchen Erfolg. Denn 1. im Allgemeinen sollen wir nicht verzichten auf das gesammte Recht der menschlichen Natur, d. h. auf die Eigenschaft eines Rechtssubjektes, oder w. d. i. auf die Persönlichkeit — weil ein solcher Verzicht direkte dem formalen Sittengesetze und indirekte dem materialen widerstreitet; 2. im Einzelnen sollen wir nicht verzichten auf das Recht einer Pflichterfüllung, weil das Nichterfüllen einer Pflicht unsittlich ist. Diese Grundsätze sind sittliche Gesetze, und wer nun dennoch auf das gesammte natürliche Recht oder auf das Recht einer Pflichterfüllung verzichtet, der handelt unsittlich, aber er verletzet noch kein Recht (d. h. unmittelbar, denn von unmittelbaren Rechtsverletzungen ist hier überall zunächst die Rede), weil er niemand dadurch als Mittel behandelt, außer etwa sich selbst, was nicht unter den Begriff von Rechtsverletzung fällt. Das Sittengesetz gebietet einem

solchen, sofort und jeden Augenblick den Verzicht zurückzunehmen, und die vermeintlich durch Verzicht aufgegebenen Rechte, wenn auf die Zurücknahme nicht geachtet wird, ohne Weiteres wieder auszuüben. Daraus folgt, daß kein Dritter sich gegen ihn auf einen solchen Verzicht als Grund eines Rechtes berufen, noch weniger ihn auf den Grund desselben zum Handeln nach dem Verzichte anhalten kann. Denn nach dem höchsten Rechtsgesetze gibt es kein Recht, jemand zu einer Unsittlichkeit aufzufordern, geschweige denn zu zwingen, da dies im vollsten Sinne des Wortes jemand als Mittel behandeln seyn würde. Es gibt demnach nicht bloß durch das Sittengesetz, sondern auch durch das Rechtsgesetz unveräußerliche Rechte, die so lange bestehen bleiben, als der Mensch hier auf Erden lebet, weil so lange ihr Grund unveränderlich fortbesteht.

## §. 30.

### h. Unrecht kann kein Recht begründen.

Da das Unrecht etwas rechtlich Unmögliches und durch das Rechtsgesetz deshalb der Vernichtung Preisgegebenes ist: so kann niemand durch Unrecht in gerechter Weise und also mit rechtlichem Erfolge ein Recht für sich begründen, da offenbar ein Grund der rechtlich gar nicht möglich ist und gar nicht existiren soll, eben deswegen auch rechtlich nicht als ein Grund existiren kann. Wenn aber aus diesem Grunde durch Unrecht niemand ein Recht erwerben kann, so kann er doch für Andere durch Verübung des Unrechtes wirklich Rechte begründen. Denn schon im Allgemeinen begründet nach dem höchsten Rechtsgesetze jede Rechtsverletzung für den Verletzten das Recht der gewaltsamen Erhaltung und Vertheidigung des Rechtes. Was aber daraus im Einzelnen folge, wird sich im Verlauf der weiteren Darstellung ergeben.

Anmerkung.

Im positiven Rechte kommen Grundsätze vor, die diesem zu widersprechen scheinen, namentlich im Völkerrechte. Allein da ist es doch nirgends das Unrecht, welches für den ungerecht Handelnden ein Recht begrün-

det, sondern etwas Anderes was zu dem Unrecht später hinzukommt, wie z. B. ein Verzicht des Berechtigten, eine Ergänzung durch eine höhere Autorität, welche unter gewissen Voraussetzungen dazu berechtigt ist — was hier nur im Voraus bemerkt werden kann.

## §. 31.

### i. Nach dem Naturrechte sind alle Menschen ursprünglich frei und gleich.

Das Rechtsgesetz erklärt unmittelbar jeden Menschen seiner eigenthümlichen Menschennatur wegen für frei in einem bestimmten Umfange (nämlich so lange er niemanden angreift) sich nach eigener Wahl zu bestimmen, und gegen jede Bestimmung von Anderen zu vertheidigen. Eben dadurch ist vermöge des natürlichen Rechtes jeder Mensch auf dieselbe Weise und in demselben Umfange frei, wie jeder andere, und folglich sind alle Menschen unmittelbar nach dem natürlichen Rechte frei und gleich. Aber, da nach eben diesem natürlichen Rechte auch ein jeder auf sehr viele Rechte verzichten, und, wie sich später weiter entwickeln wird, diese Rechte auch großen Theils an Andere übertragen kann; da außerdem die angegebene formale Rechtsgleichheit nicht mit einer derselben entsprechenden materialen Kraft- und Lebensverhältniß-Gleichheit verbunden ist: so ist mit jener ursprünglichen Gleichheit eine abgeleitete und mittelbare Ungleichheit in den Rechten nicht nur sehr wohl vereinbar, sondern auch durch physische und moralische Nothwendigkeit überall wirklich verbunden, wie sich dieses im besonderen Theile des Naturrechts weiter ergeben wird. Nur die unveräußerlichen Rechte (§. 29) müssen auf gleiche Weise unter allen Verhältnissen jedem Menschen unverändert bleiben.

A n m e r k u n g.

1. Die Freiheit, wovon hier die Rede ist, ist eine ä u ß e r e, nicht die moralische innere Freiheit, welche in der Unabhängigkeit des Geistes im Wollen von jeder Bestimmung durch Zwang oder sinnliche Eindrücke besteht. 2. Die Lehre daß alle Menschen nach dem Naturrechte ursprünglich frei und gleich seyn, wird von Vielen so wenig verstanden, daß sie sagen, in der Wirklichkeit werden alle Menschen unfrei und ungleich geboren. Sie verwechseln die objektive und materiale Gleichheit in körperlichen und geistigen Kräften und Eigenschaften, und im

Besitze der Lebensgüter so wie in den positiven Berechtigungen mit der natürlichen subjektiven und formalen Gleichheit in der Berechtigung zum Seyn und Handeln, auf die Art und Weise, wie jeder es vermag, welche Gleichheit als begründet erkannt wird, wenn man von allem was positive Institutionen hierin bereits geändert haben absieht. Jene objektive ist und bleibt eine Chimäre, und würde, wenn man sie bewirken könnte, gewiß keine Stunde lang bestehen. Diese aber ist eine ursprünglich vorhandene, eine absolute, welche mit einer abgeleiteten und hypothetischen Ungleichheit nicht bloß in objektivem Besitz, sondern auch in der subjektiven Berechtigung vollkommen vereinbar ist. Sie ist eine Idee die sich auf dieser Stufe der Entwickelung aller Folgerungen aus dem Rechtsgesetze findet, und in dem weiteren Fortschreiten der Entwickelung sich als eine unentbehrliche Grundlage eben jener Rechtsverhältnisse zeigen wird, unter deren Schutz die damit vereinbare Ungleichheit in den Rechten besteht und erhalten wird. Fragt man, welchen Nutzen denn eine solche Lehre habe, da praktisch dergleichen nirgends vorkomme; so antworte ich: diesen, daß man das, was praktisch vorkommt verstehen, begreifen und würdigen, daß man einsehen lernt, was davon der Natur des Menschen entspreche, was damit unvereinbar sey, und daß man Letzteres dann wie sich gebühret, mit Bewußtseyn der Gründe verabscheuen könne, wie z. B. die Sklaverey. Dann antworte ich weiter: es ist falsch daß von dieser Gleichheit praktisch nichts vorkomme, vielmehr ist man in den civilisirten Staaten so weit längst gekommen, daß man die nach dem Naturrechte nothwendige Gleichheit (in der Persönlichkeit, in der Religions- und Gewissensfreiheit, so wie in der Beurtheilung vor dem Gesetze) gewissenhaft respektirt. 3. In der Französischen Revolution wollte man aus Leidenschaft und Mißverstand die objektive und materiale Gleichheit und Freiheit einführen, und machte dadurch die Lehre von der Freiheit und Gleichheit nicht bloß fürchterlich, sondern auch lächerlich. Unverständigen sowohl als verschmitzten Gegnern bot man dadurch trügerische Waffen zur Anfechtung solcher Gleichheit dar, die in der That eine nothwendige Forderung der Gerechtigkeit ist, der Gleichheit vor dem Gesetz, d. i. jener Gleichheit vermöge welcher die Geburt, der Rang und Reichthum kein Gewicht haben auf der Wage der Gerechtigkeit. Denn der Angriff, den A auf den B macht ist darum nicht weniger ein Angriff, daß A ein Baron und B ein Bauer ist, oder die Hälfte von vier ist darum für den A nicht 3 und den B 1, weil A hundert Tausende, B aber nichts besitzt, oder wenn A und B gemeinschaftlich den C ermordet haben, ist A nicht deswegen loszusprechen, während C kondemnirt wird, weil A ein reicher Graf und B ein Bettler ist. 4. In einem anderen Sinne versteht man unter Gleichheit vor dem Gesetze, die Verbindlichkeit eines jeden, vor dem niederen Gerichte zu erscheinen und Recht zu nehmen. Diese ist keine nothwendige Forderung der Gerechtigkeit, wie sich unten im Staatsrechte zeigen wird.

## §. 32.

### BB. Vom Rechte des Menschen zu seyn.

### a. Im Allgemeinen. Urrecht.

Die rechtsprechende Vernunft verleiht dem Menschen durch ihren allgemeinsten Ausspruch einschließlich ein Recht zu seyn. Sie verleiht ihm dasselbe einzig auf den Grund der privativen Menschennatur; daher ist das Recht dieser privativen Menschennatur, oder das Recht, als vernünftiger und freier Mensch zu seyn, das ursprüngliche Recht oder Urrecht des Menschen; d. h. was dem Menschen außerdem noch als Recht verliehen wird, insbesondere also das Recht schlechthin zu seyn, ja innerhalb einer gewissen Grenze an einem unsittlichen Seyn nicht verhindert zu werden, wird ihm nur als Folge des Rechts, ein sittliches Wesen zu seyn, verliehen. Eben darum spricht sie keinem Wesen, dem die privative Menschennatur fehlt, auch nur das Recht zu, schlechthin zu seyn. Sie erkennt folglich unter den Erdenwesen nur den Menschen als Rechtssubjekt an, weil sie nur in ihm eine Persönlichkeit erkennt. Dieses Urrecht nun, als sittliches Wesen oder als Selbstzweck zu seyn, aus demselben Grunde aber auch das Recht überhaupt zu seyn, als wodurch jenes Urrecht physisch bedingt wird, ist nach §. 29. ein unveräußerliches Recht.

Anmerkung.

1. Freiheit und Vernunft sind nach §. 11. b. der Grund alles Rechtes überhaupt und eben deshalb ist unter den einzelnen Rechten das Recht frei und vernünftig zu seyn das erste oder Grundrecht (Ur-Recht, analog mit Ur-Sache). Als ein einzelnes Urrecht kann dann folgerecht jedes Recht zu einer einzelnen sittlich nothwendigen Handlung oder auf deren Bedingung angesehen werden. Da nun die Persönlichkeit (d. i. die Eigenschaft eines intelligenten und freien Wesens) die allgemeine Bedingung aller Pflichtfähigkeit überhaupt ist, so kann man als einzelne Urrechte aufzählen 1. Das Recht ein sittliches Wesen zu seyn ($\alpha$ das Recht jede einzelne Pflicht zu erfüllen, $\beta$ das Recht jede einzelne Pflichtverletzung zu unterlassen). 2. Das Recht der Persönlichkeit. — Manche zählen viele andere Urrechte auf; aber wenn man nicht alle dem Menschen ohne sein eigenes oder fremdes Zuthun schon durch seine Natur zustehenden Rechte als ursprüngliche so nennen will, so ist nicht abzusehen, mit welchem

Grunde man mehr als die hier angegebenen dazu rechnen könne. Noch weniger ist einzusehen, wie es Schriftsteller geben könne, die sich über Urrechte in dem hier angegebenen Sinne lustig machen. II. Hier zeigt sich auch wieder warum man dem Thiere überhaupt nicht die Eigenschaft eines Rechtssubjektes zulegen könne. Es fehlt ihm das Urrecht, und dessen Bedingung die Persönlichkeit; Zachariä (Vierzig Bücher vom Staate B. 1. S. 59.) meint zwar, weil sich eine geistige Kraft in den Thieren offenbare, so könne der Mensch sein Recht der Herrschaft über sie nicht anders begründen, als durch die Annahme daß er ihnen gegenüber eine kriegführende Parthei oder ein Vormund sey. Allein die geistige Kraft ist, wie oben nachgewiesen worden, kein Grund des Rechtes, sondern bloß die freie und vernünftige geistige. Auch wäre die Vormundschaft ganz besonderer Art, wenn man wie bisher das Recht dazu rechnete, den Mündel abzuschlachten. III. Ein Göttinger Recensent, von dem man versucht werden könnte zu glauben, er habe bloß in den Schriften gewisser Stoiker gelebt, gibt über meine Behauptung daß die Thiere keine Personen und Rechtssubjekte seyen, mit sehr vornehmer Miene den Ausspruch: dies gehöre zu den undurchdachten nachgesprochenen Meinungsartikeln und werde unter solchen auch wohl seinen Platz behalten! — Wenn uns die Normalphilosophie immer von der Leine zugekommen wäre, so könnte dem vielleicht so seyn. — Wir werden den gelehrten Mann noch anderswo mit gleich trefflicher Waare wiederfinden.

§. 33.

## b. Ins Besondere. Recht auf körperliches und geistiges Leben und Wohlseyn.

Jeder Mensch hat vermöge des Rechtsgesetzes bloß darum schon, weil er einmal als Mensch ist, ein Recht zu seyn, und weil er als körperliches und geistiges Wesen, nur ist, indem er als solches lebt, ein Recht auf körperliches und geistiges Leben. In jeder Weise der Existenz und in beiden vereinigt hat er ein Recht auf die möglich vollkommenste Weise der Existenz — so lange dadurch niemand als Mittel behandelt wird — also ein Recht auf das höchste körperliche und geistige Wohlseyn, welches für ihn möglich ist. Insofern ins Besondere das körperliche Seyn und Wohlbefinden eine Bedingung seiner Pflichterfüllung ist, gehört auch das Recht auf das körperliche Leben zum Urrechte, und eben deswegen zu den unveräußerlichen Rechten. Darum kann er im Allgemeinen auch nicht auf das Recht, überhaupt zu leben, mit Erfolg, verzichten, weil dies pflichtwidrig wäre.

(§. 29. 32.). Aus diesem Rechte auf das körperliche Leben und Wohlseyn folgt nothwendig das Recht auf alles was zur Erhaltung des Lebens und der Gesundheit unentbehrlich ist. Aus dem Rechte auf das geistige Leben überhaupt folgt eben so mit Nothwendigkeit das Recht auf alle Funktionen, die nach der bestehenden Natureinrichtung einmal dem Geiste des Menschen eigenthümlich sind. Demnach hat im Allgemeinen jeder Mensch ein Recht auf irdisches Wohl und Glückseligkeit, d. h. auf freie und ungestörte Wirksamkeit aller menschlichen Kräfte in den vom Rechtsgesetz aufgestellten Grenzen.

## §. 34.

### c. Vom Rechte des neugebornen Kindes.

Auch die Kinder sind, sobald sie als geistige Kraft lebend geworden sind, Rechtssubjekte, wenn es gleich scheint, als fehlten ihnen die Bedingungen alles Rechtes, Vernunft und Freiheit. Denn die menschlichen Kräfte selbst sind es, woran die praktische Vernunft Gefallen hat; die Aeußerungen derselben veranlassen jenes Gefallen nur als Beweise der Kraft. Durch jenes Gefallen aber werden jene Kräfte weiterhin Zwecke für die Vernunft, und hinterher erst Rechtssubjekte. Nun sind aber Vernunft und Freiheit als Kräfte auch im Kinde vorhanden, nur nicht zu allseitiger Aeußerung entwickelt. Das Wesen eines Rechtssubjektes ist ihnen daher nicht abzusprechen. Ja wenn das Kind in dem Zeitraume zwischen der Zeugung und Geburt in irgend einem Momente schon als geistige Kraft existirt, dann ist es schon vor der Geburt ein Rechtssubjekt. Die Beantwortung der Frage aber, ob dieses der Fall sey, fällt offenbar der empirischen Lehre über das menschliche Leben anheim, und so kann nur das positive Recht eine unbedingte Antwort auf die Frage geben, ob Kinder vor der Geburt schon Rechtssubjekte seyen.

Anmerkung.

Wie große Fehler im Denken auch große Männer machen können, davon gibt Kant ein wahrhaft schmerzliches Beispiel, indem er in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre S. 204 behauptet, die

Tödtung eines unehlich gebornen Kindes sey strenge genommen keine strafbare Handlung, weil das unehliche Kind außer dem Schutze des Gesetzes (— das Gesetz sey die Ehe) geboren worden sey! — Wofür ist denn, frage ich, die Ehe das Gesetz? für den Embryo im Mutterleibe, oder für die Mutter? Doch wohl das Letzte. Wie kann nun Einer außer dem Schutze eines Gesetzes seyn aus dem Grunde, weil mit ihm etwas vorgegangen ist, was dieses Gesetz verletzet, da er selbst durch dieses Gesetz gar nicht verbunden werden konnte, und er selbst an der Verletzung gar keinen Antheil hat? Oder ist es etwa ein natürliches Rechtsgesetz, daß niemand ein Recht zu leben habe, als wer in der Ehe geboren sey? Ich wüßte nicht, was man wohl Widersinnigeres behaupten könnte! 2. Daß die Erziehung wohl eine bereits vorhandene Kraft wecken und zur Thätigkeit bringen, auch in der Thätigkeit leiten könne, keineswegs aber eine Kraft erzeugen, die noch nicht existirte, ist oben (§. 12. b. Anmerkung) schon berührt worden Zu dem Letzteren ist außer der göttlichen Kraft nichts in der Welt hinreichend, weil in einer Ursache die das zu bewirken vermöchte offenbar eine Schöpferkraft anerkannt werden müßte. 3. Man nennt wohl das Recht zu seyn, und alle Rechte die dem Menschen, weil er einmal als Mensch geboren ist, vor allem Handeln schon zustehen, angeborne Rechte, und im Gegensatze dazu, alle, die er erst nachher durch sein Handeln erwirbt, erworbene. Dadurch, daß eingeräumt wird, der Mensch könne auch vor der Geburt schon Rechtssubjekt seyn, wird die Benennung „angeborene Rechte" nicht unbrauchbar. Denn sie wird ja nur auf wirklich geborene Menschen bezogen, und fixirt deswegen keinesweges den Anfangspunkt alles Rechtes in dem Momente der Geburt.

## §. 35.

## d. Vom Rechte des Wahnsinnigen.

Etwas Aehnliches gilt vom Wahnsinnigen (furiosus). Wenn sich von einem solchen erweisen ließe, daß er jene Kräfte (Vernunft und Freiheit) nicht allein nicht äußere, sondern auch nicht besitze — so würde auch zu erweisen seyn, daß er kein Rechtssubjekt sey. Jenes wird aber wohl niemals Einer beweisen um so mehr nicht, da die Erfahrung alle Tage lehrt, daß Wahnsinnige den Gebrauch der Vernunft und Freiheit wiedererlangen können. Wer folglich einen Wahnsinnigen in seinem Daseyn schützt — von ihm selbst kann ja als Schützenden nicht die Rede seyn —, der handelt nach einer vom Sittengesetz diktirten Pflicht: er schützt eine nach vernünftigem Dafürhalten vorhandene Menschennatur aus Achtung für dieselbe.

## §. 36.

### e. Vom Unrecht im Seyn.

Da die Vernunft einem jeden Menschen ohne Ausnahme bloß deshalb schon, weil er als Mensch einmal ist, auch das Recht zu seyn zuspricht, so ist es unmöglich daß das bloße Seyn eines Menschen, vor aller Handlung desselben, und auch das Seyn desselben vor aller rechtsverletzenden Handlung in Widerspruch komme mit dem Rechte. Ob durch die Handlungen eines Menschen aber die Wirkung entstehen könne, daß seine bloße Existenz schon als ein wahrer Angriff auf fremde Rechte zu betrachten sey; d. h. ob das Fortbestehen fremder Rechte mit seiner bloßen Existenz um seiner Handlungen willen unvereinbar werden könne, das ist eine Frage, die vollständig erst im Vertheidigungsrechte beantwortet werden kann, und wovon augenscheinlich dort die Entscheidung über die Rechtmäßigkeit der Todesstrafe abhangen wird.

## §. 37.

### f. Vom Unrecht wider das Recht zu seyn. Sklaverei.

Alle Handlungen, welche die, hier als im Rechte zu seyn enthalten dargestellten, Rechte durch Verletzung oder Vernichtung der Objekte derselben angreifen, sind als thätige Negationen dieser Rechte Ungerechtigkeiten. Eben so alle Zustände, welche in Widerspruch mit den hier aufgestellten Grundsätzen von einem Menschen an dem andern bewirket werden. Daher ist es 1. ungerecht, einem Menschen, ohne alle Handlung desselben, wogegen dies als nothwendige Vertheidigung angesehen werden könnte, das Leben, die Gesundheit, oder die Bedingungen derselben, z. B. den Lebensunterhalt zu nehmen, oder die erlaubte freie Thätigkeit desselben als sinnlichen vernünftigen und freien Wesens zu stören; also unbedingt ungerecht, einen noch unentwickelten unmündigen Menschen zu tödten. 2. Unbedingt ungerecht, und selbst nicht durch Vertheidigung zu rechtfertigen ist der Zustand der Sklaverei, d. i. das Verhältniß eines

Menschen zu anderen, wornach jener neben und unter diesen nicht als Person, sondern als Sache gilt, und behandelt werden darf. Denn die Persönlichkeit ist ein unveräußerliches Recht, worauf niemand verzichten darf, und welches er unter allen Umständen stets behaupten soll (§. 32. 29.). Die Nichtanerkennung dieses Rechtes in einem Menschen durch Statuirung des sogenannten Rechtes der Sklaverei ist nicht bloß eine Verhöhnung des Rechtes durch den frechesten Mißbrauch eines sittlichen Begriffes, sondern auch eine wahre Empörung gegen die Gottheit selbst, aus deren Händen jeder Mensch die Würde der menschlichen Persönlichkeit als ein durch sich selbst unwiderrufliches Geschenk empfangen hat.

Anmerkung.

1. Alle Menschen haben die sittliche Pflicht, jedem anderen Menschen das Leben zu erhalten; aber das Nichterfüllen dieser Pflicht ist für sich noch keine Rechtsverletzung (§. 24.). Von diesem Satze glaube ich jetzt (gegen §. 32. Note 1. 1te Aufl.) eine Ausnahme machen zu müssen für die natürlichen Eltern eines Kindes. Denn bei diesen kommt nicht bloß das Nichthun in Betracht, wodurch der Tod des Kindes veranlaßt wird, sondern offenbar auch der Umstand, daß sie dem Kinde durch ihren freien Willen das Leben gaben. Durch diese vorhergegangene positive Handlung gewinnt das nachfolgende negative Verhalten eine ganz andere Gestalt. Denn offenbar kann Eins nicht vom Andern getrennt gedacht werden. In den vereinigten Handlungen aber liegt mehr als ein bloßes Nichterfüllen der Pflicht, ein Menschenleben zu erhalten; es liegt darin ein positives Versetzen in den Zustand der allgemeinen Berechtigung eines menschlichen Wesens, und ein Wiederaufheben desselben durch Unterlassung. Beides zusammen erscheint als ein Behandeln fremder Persönlichkeit wie eines Mittels für die Zwecke der Eltern. Beides zusammen ist das Kontrarium der Pflicht in Beziehung auf das Bewirken einer menschlichen Existenz. Hiernach würde es also nicht ungerecht seyn, die Eltern zur Erhaltung ihres eigenen Kindes zu zwingen, wenn auch noch keine besondern positiven Ereignisse eine solche Pflicht als Rechtspflicht statuirt hätten; es würde also ausnahmsweise für Eltern eine ursprüngliche positive Rechtspflicht geben, was aber, genau betrachtet, nicht im Widerspruch steht mit dem oben §. 24. aufgestellten Grundsatze, da dieser bloß mit Rücksicht auf die menschliche Natur überhaupt ohne Betrachtung besonderer Verhältnisse, wie hier in Erwägung kommen, behauptet wird, weshalb denn diese Ausnahme für die Eltern auch eigentlich in das Familienrecht gehört. 3. Daß die Sklaverei ein rechtwidriges und verabscheuungswürdiges Produkt der Unwissenheit, der Vorurtheile und der Leidenschaften der Menschen sey, ist eine Ueberzeugung die sich bei jeder wiederholten

Untersuchung nur immer fester bei mir begründet hat. Man hat es mir mitunter übel genommen, daß ich in der ersten Auflage gegen Hugo's Vertheidigung der Sklaverei etwas scharf geschrieben habe. Ich finde aber auch jetzt noch nicht, daß ich irgend etwas die Person Verletzendes darüber gesagt hätte, was mir auch um so weniger in den Sinn kommen konnte, als ich in Hugo einen sehr freundschaftlichen und humanen Lehrer noch immer verehre und überzeugt bin, daß niemand durch sein eigenes Handeln, wenn die Probe davon gemacht werden könnte, der Theorie, daß ein Mensch Sklav eines andern seyn dürfe, mehr widersprechen würde als eben Hugo. Aber es ist nun einmal meine Natur, daß gewisse Grundsätze, so oft ich sie von Neuem aufgestellt finde, mich durch die ungemeine Klarheit und Lebendigkeit, womit ich sie als höchst verderblich erkenne, in eine wahre Erbitterung versetzen, wenn sie auch von Personen, die mir ganz gleichgültig, oder, was noch mehr ist, von solchen die mir lieb sind, aufgestellt werden. Daß ich der Personen beim schriftlichen Bekämpfen solcher Grundsätze sofort vergesse, wenn ich mich in den Streit eingelassen habe, ja daß mir dann statt der einen Person, die mir wegen besondern Geschickes oder anderer Verhältnisse anfangs als besonders einflußreicher Wortführer einer ganzen Parthei vor der Seele stand, eine Menge von unbekannten Anhängern solcher Grundsätze während des Streites dunkel vorschweben, denen ich ja persönlich nicht abgeneigt seyn kann: das ist zuverlässig wahr, wenn es auch vielleicht bei Manchen keinen Glauben findet, oder zu finden scheint. Ich habe übrigens gefunden, daß sich gegen manche von meinen Grundsätzen manche Menschen noch viel heftiger erboßen, als ich dessen fähig bin, und nie habe ich das jemand übel genommen, außer, wenn er unredlich oder absprechend verfuhr — denn das fand ich jeder Zeit erbärmlich und unwürdig. — Was ich nun gegen Hugo's Vertheidigung der Sklaverei in der ersten Auflage §. 33. Note 1. gesagt habe, dem pflichte ich auch jetzt noch vollkommen bei. Ich finde es nur unnöthig, alles in der Ausführlichkeit hier zu wiederholen, da das Vorhergehende jeden aufmerksamen Leser schon in den Stand gesetzt haben muß, die Gründe von Hugo philosophisch selbst zu würdigen. Ich wiederhole also nur im Allgemeinen, daß Hugo's Erklärung von Sklaverei nicht die richtige ist, wie sich aus Gaji comment. 1. §. 51. ff. und aus den Pandekten ergibt, daß die allgemeinen Grundsätze, worauf er sich beruft, (Was Millionen Menschen und gewiß auch gute verständige Menschen, nicht bloß gethan, sondern geradezu für Recht gehalten haben, das muß der Vernunft nicht so ganz widerstreiten, wie es vielleicht unsere neuesten Schriftsteller in Deutschland und im neunzehnten Jahrhundert glauben, und: „Auf der anderen Seite ist es aber auch abscheulich, das was bei uns unrecht ist, um deswillen zu thun, oder auch nur um deswillen davon als von etwas auch bei uns Unbedenklichem zu sprechen, weil es bei anderen Völkern und zu andern Zeiten es gewesen ist.“) einer dem anderen widersprechen und, jeder für sich, alle Philosophie verleugnen; daß die Vergleichungen der Sklaverei mit dem Privateigenthum und gewissen Anstalten des öffentlichen Rechtes schon in der Voraussetzung irrig seyen, und dann auf Manches Gewicht

legen, was vor der praktischen Vernunft für sich gar keinen Werth hat; daß die Billigung des Christenthums bloß auf einer falschen Exegese biblischer Stellen, und auf unvollständiger Anführung christlicher Lehren beruhe, und daß selbst das Resultat, was Hugo §. 195. seines Naturrechtes aufstellt, in sich selbst widersprechend sey. Ich verweise für die Gründe dieser Behauptungen auf die erste Auflage dieses Buches und meine mündlichen Vorträge. Aber Folgendes scheint mir hier noch bemerkt werden zu müssen. — Man beruft sich auf so viele Millionen verständiger und guter Menschen, welche die Sklaverei für recht gehalten haben. Abgesehen davon, daß das Urtheil ganzer Millionen kein philosophischer Beweis ist, (sonst würden wir auch wohl den Elephanten der Birmanen göttlich verehren, und Gott weiß was alles für vernünftig halten müssen); abgesehen davon ist es gerade von den guten Menschen am besten zu begreifen, wie sie gegen die Sklaverei nichts zu erinnern finden konnten. Die Sklaverei erlaubt dem Herrn seine Sklaven als Sache zu behandeln, sie verpflichtet ihn dazu nicht. Darum kann also jeder seine Sklaven behandeln wie er will, und was ist nun begreiflicher, als daß ein edeler Mensch schon um seines Herzens-bedürfnisses willen mild und freundlich die behandelt, die täglich mit ihm leben? Ist doch schon das trübe Gesicht eines Dienstboten für die fühlende Herrschaft eine empfindliche Störung der Ruhe und Heiterkeit: wie sollte sie alle möglichen Härten und Greuel der vollen Sklaverei über irgend ein menschliches Wesen ausschütten und den Jammer tagtäglich ertragen können? — Darum ist es denn auch möglich, daß Manche die Sklaverei als eine Anhäufung von Wohlthaten schildern, während Andere die empörendsten Unthaten der Herren gegen die Sklaven berichten. Die Ersten übersehen aber noch, daß es gar nicht darauf ankommt, ob einzelne oder auch die meisten Sklaven sich durch die Güte ihrer Herren in einer erträglichen oder gar glücklichen Lage befinden: sondern nur darauf, ob es gerecht sey, daß alle von ihren Herren wie Sachen behandelt werden dürfen, wenn es diesen beliebt, und daß sie vor dem Gesetze und dessen Organen nicht als Personen zählen. Daß viele Sklaven in Amerika die Sklaverei der Freiheit vorziehen, ist sehr glaublich, da die Sklaven frei machen ohne weiter etwas für dieselben zu thun, sie dem Elend und der Verzweifelung preis geben heißt, so daß es niemand wundern dürfte, wenn aus einem solchen Freilassen die größten Gefahren für die Freigeborenen entständen. Wo 20000 Freie alles besitzen, was das Land für Leben und Wohlstand bietet, da müssen 100,000 Sklaven an jenen wohl zu Räubern und Mördern werden, wenn man sie frei läßt, ohne ihnen Lebensunterhalt und Bequemlichkeit zu geben. Es ist aber, wie wenn man die Stimme der Philosophie, welche die Aufhebung der Sklaverei schon so lange und eindringlich fordert, absichtlich in diesem Punkte falsch verstände, um Gefahren und den Untergang ganzer Gebiete vorhersagen zu können, auf den Fall daß die Sklaverei aufhörte. Diese hört völlig auf, wenn das Gesetz und die exekutive Gewalt die Sklaven gleich den Freien als Rechtssubjekte anerkennen und schützen, ohne daß darum das Dienstverhältniß der Sklaven aufzuhören braucht. Denn wenn alle ungerechten Angriffe

auf die Sklaven von der Staatsgewalt eben so wohl geahndet werden, als die Beleidigungen der Freien, wenn der Sklav seinen Herrn vor dem Richter belangen kann: dann ist er Person und nicht Sklav mehr. Ich glaube aber kaum, daß jemand auch eine solche Maßregel als gefahrbringend im Ernste darstellen möchte. Wäre sie indessen gefahrbringend, so bliebe sie darum nicht weniger Pflicht; der Gefahr müßte durchaus Troß geboten werden: denn daß ein Mensch den andern nicht als Person und Rechtssubjekt gelten läßt, das ist und bleibt, was auch die Habsucht im Bunde mit allen Leidenschaften und Vorurtheilen, und mit allen Künsten einer höllischen Sophistik, oder auch getäuschter guter Wille dafür vorbringen mögen, eine Schande des menschlichen Geschlechtes und ein Greuel vor Gott. Der neueste Vertheidiger der Sklaverei ist wohl Duden (Bericht über eine Reise nach den westlichen Staaten Nord-Amerikas. Elberfeld 1829), ein sehr achtbarer humaner Mann und Schriftsteller, dessen Herrschaft sicher keinen Sklaven an den Mangel der Freiheit erinnern würde. Alles indessen, was derselbe (S. 129—140) darüber sagt, spricht meines Erachtens bloß für die Zulässigkeit, Nützlichkeit und Nothwendigkeit eines Dienst- und Gehorsamsverhältnisses unter den Menschen; aber es geht nicht der Sache, wie man sagt, gerade auf den Leib, weil nirgends eine klare juristische Definition von Sklaverei hervortritt, wie die Alten sie in ihren Gesetzen hatten, und eben so die Amerikaner sie haben. Die großen Uebel der Sklaverei werden als bloße Mißbräuche betrachtet, und der wohlthätige Gebrauch des Herrenrechtes als die Regel und die Absicht der Gesetze. Wenn nun die Absicht der Gesetze auch unstreitig überall ein solcher wohlthätiger Gebrauch gewesen ist, so bleibt dabei doch immer die Frage bestehen: ob es gerecht sey, daß dieselben Gesetze dem völligen Vereiteln ihrer Absicht absichtlich nichts, oder doch nur da, wo empörende Schauderthaten vorfallen, etwas entgegensetzen. Für die Sklaverei, wie das Römische Recht sie aufstellt, und wie sie nach Dudens eigenem Berichte in Amerika vorkommt (daß der Sklav willkührlich mißhandelt, wie ein Vieh auf dem Markte zum Verkauf ausgestellt und gleich dem Vieh betastet, gemustert und verhandelt wird, ohne daß dies vor dem Gesetz als Rechtsverletzung gilt) dafür kommt bei Duden nichts Brauchbares vor, außer einigen Grundsätzen, die nach meiner Einsicht eben so grundfalsch sind, wie tief der Verfasser sie aus den natürlichen Einrichtungen der menschlichen Verhältnisse, und aus der Philosophie glaubt geschöpft zu haben. Diese Sätze sind, so viel ich sehen kann, solcher Natur, daß jeder Moralist und Rechtslehrer sie nothwendig bestreiten muß. Duden behauptet: das irdische Wohl eines jeden Menschen habe nur einen begrenzten Werth, der nie mit dem absoluten Werth des Menschen zu verwechseln sey, (das ist gewiß richtig, und wer genau denket, wird nicht einmal den begrenzten Werth eines Menschen mit dem begrenzten Werthe des Wohles eines Menschen verwechseln); und wie der Mensch sein eigenes Daseyn und irdisches Wohl (hier sind beide schon zusammen) für einzelne Verhältnisse und Zwecke zu wagen und aufzuopfern seiner Natur gemäß achte, so dürfe er auch das Leben und irdische Wohl einzelner Mitmenschen (warum nicht aller?)

nicht über alle Zwecke erhaben schätzen. (Dies mag wahr seyn; aber was soll am Ende daraus folgen? — Was hier nicht geradezu, sondern versteckt gesagt ist: daß er auch das Leben anderer Menschen (wie sein eigenes), für einzelne Verhältnisse und Zwecke aufopfern dürfe; — dies ist am Ende das Resultat). Denn, heißt es weiter, so wenig wir befugt seyen, über den absoluten Werth der menschlichen Wesen zu entscheiden, so können wir anderer Seits ihren Werth auf der Erde (der absolute wird also der Werth im Himmel seyn) nur so anschlagen, als unser geistiges Auge davon getroffen werde, und weil nun darin dem einzelnen Beobachter sich eine große Abstufung zeige, so gebe es eben deshalb auch eine große Abstufung in dem Werthe des irdischen Lebens der verschiedenen Menschen für ihn. (Das mag wieder wahr seyn: aber daraus folgt noch lange nicht, daß er nun berechtigt sey, das eine Leben als Mittel und das andere als Zweck zu betrachten, wofür er jenes aufopfern könne.) Die Behauptung daß allen Menschen ein gleicher Werth zukomme, beruhe auf der Vermengung der Vorstellungen vom absoluten Werthe mit denen vom Werthe des irdischen Daseyns. (Dies ist auf die juristische Gleichheit bezogen so falsch wie möglich. Denn 1. wird gar nicht behauptet, daß allen Menschen ein gleicher Werth zukomme, sondern nur, daß auch demjenigen Menschen, der am wenigsten von allen werth sey, dennoch der Werth eines Rechtssubjekts zukomme, d. i. noch so viel Werth, daß er eben so wie der beste der Menschen, so lange er niemand verletzet, frei seyn und handeln dürfe, so gut wie er es vermöge, wenn dies auch schlechter sey, als es der beste vermöge, und dies besteht vollkommen damit, daß im irdischen Werthe zahllose Abstufungen statt finden; 2. wenn auch zahllose Abstufungen des Werthes statt finden, so folgt doch daraus gar nicht, daß irgend eine bis unter den Werth des Selbstzweckes reiche, und darum das Aufopfern der Existenz als eines Mittels möglich mache; 3. wüßte ich nicht, daß irgend jemand die Gleichheit der Menschen im Rechte hier auf Erden auf den Werth des Menschen nach diesem Erdenleben gegründet hätte). — Duden beruft sich ferner auf den Krieg, in welchem jedermann nach diesen Ansichten verfahre, und nimmt dann an, daß man zugeben müsse, daß gewisse Lagen uns zu dem tadellosen Entschlusse bringen können, die irdische Existenz und das irdische Wohl einzelner Menschen aufzuopfern, (warum immer einzelner? wie vieler denn? und soll Einer einzelne, sollen wenige mehr, oder mehr wenigere aufopfern dürfen?) wodurch der Satz vorbereitet sey, daß die Frage, ob einzelne Menschen der unbeschränkten Gewalt anderer Menschen unterzuordnen seyen, gänzlich von den Umständen abhange. (Aber weder ein Philosoph noch ein Christ wird den Krieg zum Vorwand nehmen, um andere Menschen für sich aufzuopfern — das ist nicht die Moral der Vernunft, noch die unseres Erlösers, der uns zum Vorbild lieber sein eigenes Leben für Andere hingab — ein solcher wird sich gegen feindselige Angriffe vertheidigen, und es bedauern, wenn der ungerechte Feind ein Opfer seiner eigenen Leidenschaft wird — aber um keinen Preis wird er ein schuldloses Menschenleben opfern, um sein eigenes zu erhalten. — Das wornach der Mensch auf Erden geschätzt

werden soll ist nach Duden das Verhältniß worin seine Existenz zu unserem Ich steht (S. 136); — ich weiß nicht, was dies Anderes seyn könnte, als ein vor der Vernunft nicht haltbarer Egoismus. Nach meiner Einsicht ist der Maßstab, wornach aller Werth überhaupt zu messen ist, hier nicht einmal obenhin berührt; denn nicht jenes Verhältniß ist dieser Maßstab, worin das zu Würdigende zu uns steht, sondern die nothwendigen Ideen sind es, welche die Vernunft als zwecksetzende Auktorität, als sittliche und rechtliche Vernunft bildet, vermöge deren sie ihre Ideale aufstellt, und würdiget, was auch in gar keinem praktischen Verhältnisse zu unserem Ich erkannt wird. Wenn der Raum mich nicht beschränkte, so könnte ich noch sehr viel gegen die Darstellung des Verfassers hier bemerken).

Merkwürdig ist die Vertheidigung der Sklaverei von Aristoteles, die in ihren Principien ein Beweis gegen die Sklaverei, in der Anwendung bloß durch einen irrigen Untersatz ein Beweis für dieselbe ist. Denn er statuirt den Grundsatz, daß vernünftige Menschen, weil sie Vernunft haben, nie und nirgends Sklaven seyn dürfen; unvernünftige, die nur einen Körper haben und als lebende Werkzeuge zu betrachten seyen, dienen und von andern beherrscht werden müssen. Dann nimmt er an: es gebe aber Menschen deren Bestimmung bloß körperliche Arbeit sey, weil sie keine Vernunft haben, und sich nicht regieren können. — Offenbar ist diese Annahme falsch, und außerdem verwechselt Aristoteles in der ganzen Argumentation dienen, gehorchen, mit Sklave seyn. Hätte er unser freies Dienstbotenverhältniß gekannt, so würde er wahrscheinlich Letzteres nicht gethan, und alle Sklaverei verworfen haben, da er jetzt nur von einigen Menschen behauptet, daß sie nach dem natürlichen Rechte nie zu Sklaven gemacht werden dürfen. (S. Aristoteles Politik B. 1. Kap. 5. 6.)

## §. 38.

## g. Vom Aufhören des Rechtes zu seyn.

Das Recht des Menschen, als Mensch in der Sinnenwelt zu seyn, besteht vom Anfange des Lebens an durch seinen Grund — die eigenthümliche menschliche Natur — unaufhörlich fort, so lange dieser Grund bleibt. Es kann auch durch Nichtwollen oder Verzichten nicht aufhören (§. 29.). Aber es hört auf 1. mit dem Aufhören seines Grundes, also ins Besondere durch den Tod. Dieser hebt die sinnlich wahrnehmbare Existenz des freien und vernünftigen Wesens selbst auf, und damit die Eigenschaft des Rechtssubjektes, weil der Verstorbene nur durch seine sinnlich wahrnehmbare Existenz eines freien und vernünftigen Wesens zum Rechtssubjekte wurde, und weil er nur dadurch ein Gegen-

stand möglicher Verletzungen durch äußere Handlungen war. 2. Daß außerdem aber, so lange der Mensch noch lebt, sein Recht zu seyn aufhöre, ist nur möglich, wenn es möglich ist, daß sein bloßes Seyn schon mit Grunde als Rechtsverletzung betrachtet, d. h. mit dem Fortbestehen der Rechte anderer Menschen unvereinbar werden kann. Ob dieser Fall eintreten könne, wird später im Vertheidigungsrechte näher erörtert werden. (Vergl. oben §. 36.) So viel ist aber gewiß, daß das bloße-Seyn eines Menschen, da die menschliche Natur durch ihr bloßes Daseyn schon die Würde eines Rechtssubjektes verleihet, vor allem Handeln desselben gegen Andere, niemals als Rechtsverletzung betrachtet werden kann. Wohl ist es möglich, daß das bloße Seyn des einen Menschen mit dem Seyn eines andern unvereinbar wird: ob aber die Existenz des einen von beiden darum als Rechtsverletzung behandelt werden, ob sie der andern aufgeopfert werden dürfe: das beantwortet sich aus dem vom Rechtsgesetze jedem Menschen auf gleiche Weise eingeräumten Recht zu seyn unmittelbar und auf das bestimmteste mit nein. Näher wird dies noch unten in der Lehre von den nothwendigen Handlungen erörtert werden.

Anmerkung.

Die in den vorstehenden §. §. enthaltenen Lehren beziehen sich auf die Rechtsfähigkeit, also auf das, was im positiven Rechte der Status heißt. Es erhellet aus denselben, daß nach dem allgemeinen absoluten Naturrechte der Status bei allen Menschen derselbe sey, und daß Geschlecht und Alter eben so wenig als Farbe und Raçe hierin einen Unterschied machen können. Da aber gewisse Handlungen durch das Geschlecht oder Alter, oder durch sonstige physische oder faktische Umstände bedingt sind: so gibt es selbst in denjenigen positiven Rechten, welche keine Sklaverei anerkennen, scheinbar dennoch eine Ungleichheit der Rechtsfähigkeit, da sie, auf jene faktischen Umstände Rücksicht nehmend, die Rechtsfähigkeit absprechen, wo die Handlungsfähigkeit fehlt, oder auch nur die Fähigkeit das Recht auszuüben jemand entziehen, während sie ihm das Recht selbst einräumen. Hierin liegt kein Widerspruch mit der allgemeinen gleichen Rechtsfähigkeit. Auch darin liegt kein Widerspruch mit derselben, daß sie einzelner Rechte, seyen es auch natürliche, Einzelne für unfähig erklären, wofern diese Rechte veräußerliche sind. Denn im Staate kann es, wenigstens dem strengen Rechte nach, jedem Bürger auferlegt werden, sich zum Besten des Ganzen gewisser Rechte zu begeben. Nur ist es, wie sich später ausweisen wird, nicht zu rechtfertigen, wenn solche Forderungen weder

durch die Nothwendigkeit noch durch die Nützlichkeit für das Ganze begründet sind. Die nach der Philosophie unter allen Umständen nothwendige Rechtsfähigkeit besteht bloß darin, daß jeder Mensch als Person und folglich als Rechtssubjekt überhaupt anerkannt und geschützt wird.

## §. 39.

### CC. Vom Rechte des Menschen, zu handeln.

### a. Mögliche Verschiedenheiten aller menschlichen Handlungen.

Nach dem Zeugniß der Erfahrungsseelenlehre sind vier wesentliche Erfordernisse zu unterscheiden, ohne deren Konkurrenz keine menschliche Handlung zu Stande kommt, welche aber vereinigt jedesmal eine solche bewirken: 1) ein Princip der Handlung, ein des Handelns fähiges Subjekt, 2) ein Gegenstand der Handlung, 3) ein Zweck, 4) ein Beweggrund derselben. Nach der Verschiedenheit dieser wesentlichen Bedingungen lassen sich daher alle menschlichen Handlungen eintheilen, wie folgt:

1. In Ansehung des Subjektes, welches ein körperlich-geistiges Wesen ist, sind die Handlungen
   - a. bloß innere,
   - b. innere und äußere zugleich,
   - c. bloß äußere;
2. in Ansehung des Gegenstandes sind sie solche welche sich
   - a. auf die leblose und vernunftlose Natur, oder
   - b. auf die vernünftige Natur, und zwar
     - aa. auf den Handelnden selbst
     - bb. auf ein anderes Rechtssubjekt, oder
   - c. auf Gott und die übersinnliche Welt beziehen.
3. In Ansehung des Zweckes sind sie
   - a. physisch unmögliche, oder
   - b. physisch mögliche, und zwar
     - aa. nothwendige,
     - bb. nicht nothwendige, oder
   - c. moralisch unmögliche, oder
   - d. moralisch mögliche, und zwar
     - aa. nothwendige,
     - bb. nicht nothwendige.

4. In Ansehung des Beweggrundes sind sie
 a. sinnliche, oder
 b. vernünftige, oder
 c. beides zugleich.

§. 40.

b. Anwendung des höchsten Rechtsgesetzes.

aa. Im Allgemeinen.

1. Auf die bloß inneren Handlungen.

Unter den im vorhergehenden §. aufgezählten Handlungen kommen die bloß inneren, von keinen äußeren begleiteten, Handlungen in der Rechtslehre gar nicht in Betracht. Wie unsere Gemüthsverfassung und Gesinnung beschaffen sey, ist, wenn die äußere Handlung nicht verletzet, rechtlich ganz gleichgültig; nur sittliche und religiöse Vorschriften gibt es dafür, weil es unmöglich ist, daß bloß innere Handlungen das Rechtsgesetz verletzen. (§. 11. b.)

Anmerkung.

Diese klaren von vielen Anderen schon aufgestellten in allen positiven Rechten anerkannten Sätze (de internis non judicat praetor) werden offenbar auf eine höchst verkehrte Weise verdrehet, wenn man sie so deutet, als sey eine tüchtige Gesinnung, innere Moralität und Religiösität, der Rechtslehre, und dem Staate als Rechtsanstalt gleichgültig. Ich erinnere mich aber, solche Deutung dem Naturrechte schon angedichtet gefunden zu haben.

§. 41.

2. Auf die bloß äußeren.

Dasselbe gilt von den bloß äußeren Handlungen, Handlungen die nicht vom geistigen Princip der Thätigkeit im Menschen ausgehen. Solche Handlungen sind a) diejenigen, welche ohne alles Bewußtseyn, entweder der Handlung selbst, oder des eigenen Ichs, b) diejenigen welche wider den Willen des Handelnden von ihm gesetzt werden indem er einer stärkeren fremden Gewalt, die ihn nöthigt, nicht zu widerstehen vermag. Beide fallen nicht unter den Begriff der menschlichen Handlungen, weil gerade die Menschheit im Menschen an ihnen gar keinen Theil hat. Sie stehen unter dem Gesetz der Naturnothwendigkeit, können von dem Handelnden nicht verhindert werden, und es kann daher von einem

Dürfen so wenig wie von einem Sollen bei ihnen die Rede seyn, so daß das Rechtsgesetz sie durchaus nicht mit befaßt. Sie können daher bloß als vorausgesehene Folgen mit Bewußtseyn gesetzter Handlungen oder als Hindernisse eines rechtlichen Handelns noch vorkommen, und als solche kommen sie im Vertheidigungsrechte in Betracht.

## §. 42.

3. Auf die im Beweggrunde verschiedenen. 4. Die physisch unmöglichen. 5. Die moralisch unmöglichen.

Das Setzen des Zweckes — die Wirkung des Beweggrundes, ist etwas rein Inneres, auf den Handelnden selbst sich Beschränkendes, von ihm allein mit Gewißheit zu Erkennendes. Um daher zu entscheiden, ob eine Handlung ungerecht sey, ist es der Rechtslehre durchaus gleichgültig, ob dieselbe im Beweggrunde von der Vernunft oder von der Sinnlichkeit ausgehe. Um aber zu entscheiden ob eine ungerechte Handlung strafbar sey, bedarf sie allerdings der Rücksicht auf den Beweggrund, wie sich später finden wird (im Vertheidigungsrechte). Dagegen kommt der Zweck einer äußeren Handlung vor dem Rechtsgesetze immer in Betracht, wenn derselbe etwas außer dem handelnden Subjekte an einem Anderen zu Bewirkendes, ein Zustand ist, worein dieser Andere versetzt werden soll. Physisch unmögliche Handlungen kommen in der Wirklichkeit nicht vor und können ihrem Begriffe nach nicht darin vorkommen. Es kann daher weder von einem Rechte zu einer physisch unmöglichen Handlung noch von einer Pflicht zu einer solchen Handlung die Rede seyn. Das Erste würde ein bloßes Wort, das Letzte ein Widerspruch in sich selbst seyn, da jede Aufforderung zum Handeln nothwendig die Möglichkeit des Handelns voraussetzt.

Daß nicht alle moralisch unmöglichen Handlungen ungerecht seyen, ist im Vorhergehenden schon wiederholt bemerkt worden, namentlich §. 17., wo die einzelnen Klassen der unsittlichen aber doch nicht ungerechten Handlungen aufgezählt sind.

Anmerkung.

Nach dem oben §. 17. und §. 12. b. zur Rechtfertigung des 2ten Grundsatzes Gesagten, wird es wohl unnöthig seyn irgend etwas Wei-

teres hier hinzuzufügen. Ich will nur hier noch weiter auseinandersetzen, daß der entgegengesetzte Grundsatz, bei aller scheinbaren Trefflichkeit, dennoch für wahre Religiösität und Moralität verderblich ist, was oben wiederholt schon bemerkt wurde. Die höchste Höhe der Moralität ist eine völlige freie Selbstbestimmung zum Guten aus Anerkennung des sittlichen Werthes desselben, ohne alle Rücksicht auf andere und namentlich auf sinnliche Beweggründe, welche letztere Rücksicht, sogar nothwendig auch das sonst Moralische in dem Handeln eines Menschen trübet und mehr oder weniger vernichtet. Darum ist schon an sich der Zwang zum Guten ein Widerspruch mit dem wahrhaft Guten selbst, oder wo das Gute erzwungen wird, da ist dasselbe gar nicht vorhanden: denn das äußerlich Gute für sich ist sittlich betrachtet nichts Gutes, weil es nicht ausgeht von dem freien Wollen, der einzigen Quelle alles sittlich Guten; und weil es erzwungen ist, ist es sogar für den Gezwungenen etwas Schlechtes (sittlich betrachtet), da es unmoralisch ist sich zum Guten zwingen zu lassen. Man sagt zwar, ein Zwang zum Guten könne der innern Moralität den Weg bahnen, indem die äußere Gewohnheit zum Guten die Seele für die Gesinnungen der Moralität empfänglich mache. Allein dies ist nur theilweise und für Verhältnisse wahr, die wir hier nicht zu betrachten haben, nämlich für die Erziehung unentwickelter Menschen, deren Vernunft noch nicht Gutes von Bösem unterscheiden kann, und welche durch die sinnliche Wahl des Bösen ohne den abhaltenden Zwang sich unersetzlichen Schaden zufügen würden (Hievon unten in dem Erziehungsrechte das Nähere). Für erwachsene und des Vernunftgebrauches mächtige Menschen ist es aber durchaus falsch, daß der Zwang zum Guten die Sittlichkeit derselben befördere; vielmehr muß derselbe nach psychologischen Gesetzen den Sinn für die ächte Moralität vernichten, da die Nothwendigkeit des Zwanges selbst schon die Abwesenheit der sittlichen Gesinnung beweiset, das Handeln aus Zwang eine Verleugnung aller sittlichen Gesinnung ist, und nur die Gewohnheit bewirken kann, den gemeinsten sinnlichen Rücksichten Gehör zu geben. Daß dem unsittlichen Handeln als Strafe n a c h f o l g e n d e sinnliche Uebel zur Besserung wirken können, ist wahr: aber sie werden nicht so wirken, wenn sie aus der Hand eines Menschen kommen, der zu solcher Strafe nicht berechtiget erscheint; dazu bedarf es, daß der Gestrafte sie als Mahnungen des Allmächtigen ansieht, der Herr und untrüglicher Richter ist über jedes lebende Wesen: Menschen werden sicherer den Weg der Belehrung und des Beispiels gehen, und werden selbst vom Zwange als Strafe hier immer zu befürchten haben, daß sie Heuchler oder Sklaven erziehen. Was frommt es denn z. B. der Religion wenn Tausende mit dem Bajonette in die Kirche getrieben werden, und dort den Schein der Andacht annehmen, während sie im Innern über den Gottesdienst lachen, und der Willkühr fluchen, die sie in diese Ketten schlug? — Nur da, wo unser eigenes Leben und Freiseyn von fremder Unsittlichkeit gefährdet wird, hat die Vernunft ein Interesse daran, daß Zwang gegen Unsittlichkeit gebraucht werde: was sonst erzwungen werden mag ist vor ihr wie vor Gott ohne Werth.

Daß es nun ein Recht zu unsittlichen Handlungen gebe, ist nach dem Gesagten nicht so zu verstehen, als wenn uns die Vernunft überhaupt zu irgend einer Unsittlichkeit unmittelbar und direkte ermächtigte; sondern es heißt nichts weiter, als daß sie uns selbst für solche Handlungen als frei vom Zwange anderer Menschen erklärt, daß sie die Vertheidigung solcher Handlungen gegen Zwang nicht der unmoralischen Handlungen wegen, sondern der Ungerechtigkeit des Angriffes wegen erlaubet. Daß diese Erklärung und Erlaubniß keinen Widerspruch der Vernunft mit sich selbst enthalte, ist oben §. 17. hoffentlich zur Genüge nachgewiesen; daß sie aber Vernunft, und daß die entgegengesetzte (der Mensch sey für keine unsittliche Handlung frei vom Zwange anderer Menschen) Unvernunft sey, das ist eben so hoffentlich hier genügend dargethan. Vgl. auch meinen Aufsatz im 9ten Bande des neuen Archivs für das Criminalrecht S. 600 ff.

## §. 43.

6. Auf die physisch nothwendigen. 7. Auf die physisch nicht nothwendigen.

Physisch nothwendig sind alle Handlungen, a. welche wider den Willen des Menschen nach Naturgesetzen durch ihn gesetzt werden, b. welche zwar auch von seinem Willen abhängig, aber doch unter der Voraussetzung, daß seine körperliche Existenz nicht aufgehoben werden solle, zugleich davon unabhängig sind. Jene können für den Handelnden eben so wenig, wie die bloß äußeren Handlungen, nach dem Rechtsgesetze beurtheilt werden: sie sind Handlungen desjenigen, welcher oder was den Handelnden nöthigt, und nicht des Handelnden selbst (vergleiche §. 40.). Diese aber sind, als allgemein nothwendige Bedingungen des physischen Seyns, Ausübung eines unveräußerlichen Rechtes, insofern das Recht zu seyn selbst ein solches ist und dasselbe selbst so lange nicht aufgehört hat. Sie sind dies aber nur dann, wenn sie das Bestehen anderer Menschen als Selbstzwecke nicht unmöglich machen, denn das Rechtsgesetz gibt allen Menschen auf gleiche Weise ein Recht, keinem aber ein ausschließendes Recht, zu seyn und zu handeln. (vgl. §. 38.)

Wann physisch nicht nothwendige Handlungen gerecht, wann sie ungerecht seyen, ist im höchsten Rechtsgesetz bestimmt genug angezeigt. Nach der permissiven Natur dieses Gesetzes kann nun der Mensch auf alle solche Handlungen verzichten, wofern sie nicht, was mit der physischen

Zufälligkeit wohl vereinbar ist, moralisch nothwendig sind (vergl. §. 43.). A. Daraus folgt, daß der rechtlich freie Wirkungskreis des Menschen durch seinen eigenen Willen beschränkt werden könne, und zwar bis auf alle zur Pflichterfüllung nothwendigen Handlungen, aber nicht weiter (vergl. §. 29.). B. Hieraus folgt ferner, daß in Bezug auf alle weder physisch noch moralisch nothwendigen Handlungen die allgemeine Rechtspflicht für alle mit dem Berechtigten in Berührung kommenden Subjekte nicht eintrete, wenn der Berechtigte seinem Rechte in dem angegebenen Umfange entsagt (volenti non fit injuria). C. Aus jener Beschränkung aber und aus dem Nichteintreten der allgemeinen Rechtspflicht entsteht für die, dem Berechtigten gegenüber stehenden, Rechtssubjekte eine Erweiterung ihres freien Wirkungskreises, kann auch eine solche Erweiterung für einen Einzelnen allein entstehen (vergl. unten §. 50).

### Anmerkung.

Viele Rechtslehrer stellen den Grundsatz auf, daß alle Handlungen welche nothwendig seyen um unser Leben zu erhalten, nicht nach dem Rechtsgesetze beurtheilt werden können, daß sie also mit andern Worten vor der rechtsprechenden Vernunft nicht gerecht, aber auch nicht ungerecht seyen. Sie stützen sich darauf, daß das Rechtsgesetz die physische Möglichkeit der Koexistenz voraussetze (So auch Fichte in seinen Grundlinien des Naturrechtes Th. 2. S. 85). Unser Rechtsgesetz weiß von einer solchen Voraussetzung nichts, welche auch in der That eine rein willkührliche Annahme ist und überdies das ganze Recht um alle vernünftige und sittliche Würde bringt. Was bei dem Aussprechen des Rechtgesetzes allein vorausgesetzt wird, ist die Wirklichkeit der sinnlichen Koexistenz zweier oder mehrerer vernünftiger und freier Wesen, und die dadurch bewiesene Möglichkeit derselben, keinesweges die Fortdauer dieser Möglichkeit. Denn wo ein Mensch ist, da ist er, weil er ist, zu seyn berechtiget, der eine gerade so gut wie der andere, nämlich so, daß jeder auf gleiche Weise jeden Angriff von sich abwehren darf. (Vergl. oben §. 37. Anmerkung) Daß da, wo die Natur für 2 Menschen die Möglichkeit, nebeneinander zu existiren, aufhebt, es keine vernunft- und rechtswidrige Verletzung sey, wenn der eine den anderen opfert, weil kein Mensch auf Erden einen absoluten Werth habe, ist eine Verleugnung aller Freiheitsgesetze und ein Widerspruch in sich selbst, indem der Opfernde sich doch dem Anderen gegenüber einen absoluten Werth beilegt. Es wird dadurch die geistige rechtliche Existenz der sinnlichen physischen untergeordnet und das Rechtsgesetz gerade für den Fall wo es am wichtigsten ist, für nichtig erklärt. Wäre man nur einiger Maßen konsequent im Schließen, so müßte man

auch schon durch die Folgerungen aus einer solchen Annahme auf die Widersinnigkeit derselben geführt werden. Wenn nämlich eine Handlung nicht wider das Recht verstößt, so darf ihr eben deshalb auch keine Gewalt entgegengesetzt werden. Also dürfte ich mich gegen denjenigen, der sein Leben auf Kosten des meinigen erhalten wollte nicht vertheidigen! Wer wird dies im Ernste annehmen? Will man aber die Sache buchstäblich nehmen und sagen: ein solcher Angriff kann weder gerecht noch ungerecht genannt werden: so ist das wieder eine völlig grundlose Behauptung, da überall wo der Mensch frei handeln kann, auch von selbst die Gesetze der Freiheit angewandt werden können und eben deshalb gültig sind, nur da aber keine Freiheitsgesetze, also auch keine Rechtsgesetze gelten, wo ein freies Handeln unmöglich ist. Meines Wissens existirt auch kein positives Recht, welches einen so heillosen Grundsatz statuirte; aber was im positiven Rechte über Nothwehr vorkommt, auch naturrechtlich begründet ist, das hat man wahrscheinlich verkehrt auf die vorliegende Frage angewandt, da es sich auf einen durchaus verschiedenen Fall bezieht. Wenn also die bekannte kasuistische Frage über 2 Schiffbrüchige auf einem für beide unzureichenden Brette zu entscheiden ist, so wird nach unserem Rechtsgesetze die Entscheidung einfach dahin ausfallen: Daß zwar beide ein Recht haben, ihr Leben zu erhalten, aber keiner ein Recht, dies durch Hinabstoßen des Andern zu thun, weil das Mittel ungerecht seyn würde — (der Zweck heiligt die Mittel nicht —), daß also beide ihr ungezweifeltes Recht nicht ausüben und erhalten könnten. — Ist nun aber das so etwas Außerordentliches, daß Jemand ein Recht hat und doch in der Lage ist dasselbe nicht geltend machen zu können?

## §. 44.

8. Auf die moralisch nothwendigen. 9. Die moralisch nicht nothwendigen.

Ob wir zu moralisch nothwendigen Handlungen ein Recht haben, bedarf keiner Frage, in sofern Recht eine Befugniß zum Thun für den Berechtigten ist. (vgl. §. 17.) Die Frage kann nur diesen Sinn noch haben, ob moralisch nothwendige Handlungen jemals ungerecht seyn können, und darum alsdann verhindert werden dürfen. Offenbar ist es aber unmöglich, daß die Vernunft irgend etwas als Pflicht geböte, worin ein direktes Thun des Gegentheils der Pflicht (ein Unrecht) enthalten wäre. Niemals darf daher eine Pflichterfüllung verhindert, vielmehr darf jede Pflichterfüllung nach dem höchsten Rechtsgesetze mit Gewalt vertheidigt werden. — Das Recht der Pflichterfüllung ist überdies, wie §. 29. nachgewiesen ist, das Urrecht.

des Menschen, jenes Recht, aus dem alle andern Rechte fließen, welches auf keine Weise jemals aufhören kann.

Zu den *moralisch nicht nothwendigen* Handlungen gehören A. die unsittlichen, B. die von der Vernunft bloß angerathenen, C. die willkührlichen, (weder verbotenen, noch gebotenen, noch gerathenen). A. Von den ersten war §. 42. schon die Rede. B. Die zweiten können nach dem höchsten Rechtsgesetz an sich niemals ungerecht seyn, weil die pflichtdiktirende Vernunft positive Verletzung der Pflicht gegen den Nächsten so wenig anrathen als befehlen kann. — Kann aber das Recht auf dieselben *aufgegeben* werden? — Das Recht auf *einzelne* ohne Zweifel, weil das Sittengesetz nicht entgegensteht; aber mit Erfolg wohl nicht das Recht auf *alle überhaupt*, weil ohne Unsittlichkeit niemand das Verzichten auf alle gerathenen Handlungen gegen den Verzichtenden benutzen, und ohne Unsittlichkeit auch wohl niemand sich ein solches Verzichten erlauben kann. C. Wie weit die Willkühr des Menschen reiche, und wann also willkührliche Handlungen ungerecht werden, sagt das höchste Rechtsgesetz bestimmt genug. Es fragt sich noch, wie weit auf das Recht zu diesen Handlungen verzichtet werden könne.

Die willkührlichen Handlungen stehen bloß durch die Thatsache des Willens mit der privativen Menschennatur in Verbindung, und durch ein Verhindern derselben wird daher diese nur verletzt, wenn jene Thatsache, *wirklich* geworden, die Verbindung erzeugt hat; sobald aber jene Thatsache durch den Verzicht ausgeschlossen ist, kann ein Handeln, wobei die willkührlichen Handlungen nicht möglich sind, oder wodurch sie geradezu verhindert werden, die Menschennatur nicht mehr verletzen, weil die einzige hier mögliche Verletzung — die Nichtachtung der freien Willkühr, und darin des fremden Naturrechtes — durch den Verzicht ganz wegfällt. [1])

1) Anders war es bei den gebotenen Handlungen; diese standen nicht bloß durch die *Thatsache* des Wollens mit der Menschennatur in Verbindung, sondern auch durch die vernünftige Nothwendigkeit, so daß bei aller Achtung der freien Willkühr dennoch Verachtung der privativen Menschennatur oder der eigentlichen (sittlichen) Freiheit möglich blieb, und *wirklich* werden mußte, sobald auch mit des Berechtigten Einwilligung die Pflichterfüllung verhindert wurde.

Mit Hülfe der hier in §. 40 — 44 nachgewiesenen Grundsätze wird nun es leichter seyn, ein System der gerechten und ungerechten Handlungen rücksichtlich des Gegenstandes derselben aus dem allgemeinen Rechtsgesetze abzuleiten.

A n m e r k u n g.

1. Das Recht der Pflichterfüllung kann weder mit unserem Willen noch ohne unseren Willen aufhören. Ein Verzichten darauf wäre ohne allen Erfolg für jeden Dritten, weil niemand irgend einen Menschen an der Pflichterfüllung verhindern darf, selbst dann nicht, wenn derselbe unsittlich genug ist, sich daran verhindern lassen zu wollen, und weil niemand durch die Erklärung daß er dies wolle, das Recht es dennoch nicht zuzulassen verliert — eine Beschränkung des Satzes: volenti non fit injuria (S. oben §. 29. u. 43.). O h n e u n s e r n Willen kann aber dies Recht darum nicht aufhören weil das eigenmächtige Entziehen desselben dem höchsten Rechtsgesetz geradezu widerspricht, außerdem aber das Aufhören nur dadurch begründet seyn könnte, daß dies Recht unvereinbar würde mit dem Fortbestehen anderer Menschen als Selbstzwecke, was unmöglich ist, da jede solche Handlung offenbar dem Sittengesetz widerstreitet, und also nicht P f l i c h t seyn kann. — Diese, man sollte doch meinen, unverfänglichen und einleuchtenden Grundsätze sind es nun, welche ein Recensent einer kleinen Schrift von mir (über das Beichtsiegel) s t a a t s g e f ä h r l i c h nennt (Kirchenzeitung v. 1825. L. Bl. N. 31). Man begreife daraus sagt er, wie man lehren könne, daß der Zweck die Mittel heilige, daß man dem Landesherrn, der mit der Kirche in Streit liege, die geschworne Treue brechen, daß man Ketzer tödten dürfe ꝛc. Gerade als wenn ich gesagt hätte, nicht was wirklich Pflicht sey, sondern, was ein Schwärmer, oder Wahnsinniger oder Blödsinniger für Pflicht h a l t e, das sey auch gerecht! Und solchem Jammer soll man noch, meinen dann Andere wieder, nicht die Wahrheit sagen, sondern mit Achtung begegnen! In meinen Augen ist es Verrath an der guten Sache, die sich als Richter aufdringende Erbärmlichkeit nicht, wie sie es verdient, zu behandeln, zumal wenn sie überdies so frech ist, sich nicht einmal eines Besseren bescheiden lassen zu wollen! Darum kann ich keine Sylbe von dem zurücknehmen was ich in N. 42. derselben Kirchenzeitung und in der Vorrede zu meiner Einleitung in das Criminalrecht darauf erwidert habe. 2. Man hat oft darüber gestritten, ob es auch sittlich gleichgültige Handlungen gebe. Das Argument, daß jede Handlung entweder mit dem Sittengebote übereinstimme oder nicht und also sittlich sey, oder nicht, ist falsch. Mit dem Sittengebote, d. i. mit der Pflicht kann Manches übereinstimmen, d. h. ihr nicht widersprechen, ohne darum selbst Pflicht zu seyn, und ohne also auch unsittlich zu seyn. Denn $\alpha$. für jeden Menschen sind unzählige Handlungen zu jeder Zeit m ö g l i c h, n i c h t a l l e aber, die möglich sind, sind g e b o t e n, sondern e i n i g e sind v e r b o t e n; $\beta$. es sind aber auch n i c h t a l l e verboten, die außer den gebotenen noch möglich sind, sondern n u r d i e j e n i g e n, welche das (ne-

gative oder positive) Gegentheil von der gebotenen sind; γ. eben darum sind, da noch viele andere daneben möglich sind, viele weder geboten noch verboten, also gleichgültig; δ. bei diesen eine verborgene Verbindung mit der Pflicht oder dem Rathe der Vernunft aufzusuchen, ist sogar pflicht= oder wenigstens rathwidrig, weil das nur pedantisch skrupulös und zum thätigen Leben unbrauchbar machen kann.

## §. 45.

## bb. Ins Besondere rücksichtlich des Gegenstandes der Handlungen.

### α. Handlungen gegen die vernunftlose Natur.

#### αα. Absolutes Recht. 1. Befugniß der willkührlichen Herrschaft.

Weil nach §. 43. durch das Handeln des Menschen selbst eine Veränderung im Rechte entstehen kann: so muß im Folgenden überall der Zustand vor aller Aeußerung des Willens von dem Zustande nach einer erfolgten Aeußerung, oder das absolute Recht muß vom hypothetischen unterschieden werden. Denn Rechte, welche durch Thatsachen erst entstehen, kann man hypothetische Rechte, dagegen diejenigen, welche vor allem Thun des Berechtigten selbst diesem schon unmittelbar durch das höchste Rechtsgesetz zustehen, absolute nennen.

Betrachten wir nun den Menschen im Verhältniß zur vernunftlosen Natur vor aller Handlung von Seiten der Menschen, die auf das Recht Einfluß haben könnte: so müssen wir dem Menschen der vernunftlosen Natur gegenüber, weil wir dieselbe nicht als Selbstzweck wie den Menschen erkennen, jegliches Recht absprechen. Daraus folgt, daß keine Art von Behandlung, die der vernunftlosen Natur, namentlich den Thieren von den Menschen widerfährt, dem Rechtsgesetze widerstreitet, daß der Mensch die Thiere und die sonstige vernunftlose Natur unbedenklich in rechtlicher Hinsicht als Mittel für seine Zwecke behandeln, und daß er ohne allen Verstoß wider die Rechtsidee eine vollkommene Herrschaft über alles auf Erden, was nicht Mensch ist, ausüben kann (vergl. §. 32.).

Anmerkung.

Mit dieser Lehre und mit der über die Sklaverei sitzt die Philosophie wie man zu sagen pflegt, zwischen zwei Stühlen. Während nämlich die

Einen (meist positive Köpfe) nicht einmal allen Menschen den Rang eines Rechtssubjektes einräumen wollen, erheben die Anderen (begreiflicher Weise bloß Philosophen, weil hier die Praxis doch etwas unbequem seyn würde) sogar die Bestien zu einer mit der menschlichen gleichstehenden Würde. Letztere, wenn sie sich besonders fühlen, sprechen dabei wohl im hohen Tone über uns andere Menschenkinder, wie denn der Recensent an der Leine, in den Göttinger Anzeigen 1825. N. 158. z. B: meint, daß die Thiere kein Recht und daß die Natur keine Vernunft habe, seyen Sätze die ihre Stelle unter den undurchdachten Meinungsartikeln wohl behalten werden, — gerade als wenn sie diese Stelle außer den Göttinger Anzeigen auch sonst wo gehabt hätten, und als wenn das, was nun an der Leine darüber von ihm gedacht wird, wirklich gedacht wäre! Denn daß wir Menschen nur dann die Natur beherrschen dürfen, wenn wir derselben auch ihre Gesetze und organische Bildung geben: das ist doch fürwahr keine große logische oder philosophische Weisheit. Ich wollte aber darauf wetten, daß der gelehrte Herr über die gemeinen Regeln des Denkens und Schließens weit erhaben ist, da diese nach der modernsten Philosophie ja nur auf der niederen Stufe gelten, auf der höhern aber jeder Begriff von vorn und hinten und in der Mitte „aufgezeigt" wird, und dann Eins ins Andere und Jedes mit sich selbst in einander „umschlägt," daß Einem Hören und Sehen vergeht, und man nicht weiß, ob man eine philosophische Abhandlung oder eine Kölnische Fastnachtszeitung gelesen habe. —

## §. 46.

### 2. Grenzen dieser Herrschaft.

Daß diese Herrschaft einmal von Seiten der physischen Möglichkeit ihre Grenzen habe, ist wohl nach §. 42. N. 4. kaum noch zu bemerken [1]). Dann hat sie aber ihre rechtlichen Grenzen durch das Zusammenseyn mit anderen Menschen, indem durch eine rücksichtslose Behandlung der vernunftlosen Natur auch andere Menschen als Mittel behandelt, und die äußeren Pflichten gegen sie vermittelst des direkten Gegentheils verletzt werden können. Dies ist nämlich dann der Fall: a) wenn ein Anderer eine Sache schon früher als Mittel für seine Zwecke bestimmt hat (was dann ins hypo-

1) Für den Göttinger Recensenten möchte es nicht überflüssig seyn, da der in der That zu glauben scheint, ich habe von einer absoluten Herrschaft über die Natur gesprochen, etwa wie sie dem Schöpfer möglich ist.

thetische Recht gehört) und sie fortwährend als solche behandelt; wir aber, nun ohne des Ersten Einwilligung dieselbe Sache für unsere Zwecke eigenmächtig behandelnd, jenen davon ausschließen. b) Wenn wir die ganze vernunftlose Natur so ausschließend für uns als Mittel behandeln, daß anderen Menschen selbst dasjenige nicht bleibet, dessen sie für ihre Existenz bedürfen, während wir selbst dagegen auch ohne dasselbe existiren könnten. Denn wir sind nicht berechtigt irgend eines Menschen Existenz durch unsere Handlungen unmöglich zu machen [1].

## §. 47.

*ββ. Hypothetisches Recht.*

### 1. Recht des Besitzes und Eigenthums.

Durch die Ausübung jener Herrschaft in der Absicht, eine Sache als Mittel zu gebrauchen, entsteht bei manchen Sachen das faktische Verhältniß des Besitzes d. h. das körperliche Verhältniß des ausschließenden Innehabens (der Detention) zu dem Zwecke des eigenen Gebrauches, und die Handlung selbst, wodurch jenes Verhältniß erzeugt wird, heißt Okkupation, Besitzergreifung. Diese Handlung ist rechtmäßig, wenn sie wirkliche Ausübung des absoluten Rechtes der Herrschaft (nach §. 45. und 46.) ist. Das ist sie aber offenbar A. wenn sie die allererste Aeußerung eines menschlichen Willens in Bezug auf diese Sache ist, also die erste Okkupation, ohne die Möglichkeit der Existenz für einen andern Menschen aufzuheben — res nullius cedit primo occupanti. B. wenn sie zwar nicht die erste ist, aber der frühere Besitz schon aufgehört hat, oder in dem Augenblicke der neuen Okkupation aufhört. Es fragt sich, wann dieses der Fall sey. Der faktische Besitz kann aufhören a. mit dem Willen des Berechtigten, b. ohne seinen Willen. Das Erste geschieht, wenn der Besitzer die besessene Sache entweder schlechthin ganz verläßt, oder zugleich eine neue Okkupation von einem Andern zuläßt (Tradition). In beiden Fällen

---

1) Dies ist der Grund warum es kein Privateigenthum in solcher Ausdehnung geben kann, daß schuldlos Arme dabei gar nicht bestehen können.

hört offenbar rechtlich der Besitz ganz auf, und entsteht durch neue Okkupation wieder ein neuer rechtmäßiger Besitz. Die verlassene Sache (res derelicta) ist wieder res nullius herrenlos geworden, ist in den Zustand vor aller Willensäußerung zurückgetreten, fällt daher dem ersten neuen Besitzergreifer zu; die überlassene (tradirte) Sache geht durch Verzichten des ersten Besitzers und rechtlich mögliches Besitzergreifen des neuen in den Besitz dieses zweiten über.

Das Zweite geschieht, wenn jemand entweder aus dem Besitz ohne seine Einwilligung verdrängt wird, (heimlich oder gewaltsam), oder wenn die Sache außerdem aufhört in dem physischen Verhältnisse zu stehen, daß er sie detinirt, und Andere von ihrem Gebrauche ausschließen kann. —

In jenem Falle hört offenbar nach dem Rechtsgesetze sein Recht zu besitzen nicht auf, obschon die Detention selbst aufgehört hat; denn das, wodurch sein Recht aufhören müßte, ist rechtlich gar nicht möglich, kann also kein rechtliches Aufhören begründen (§. 30). Auf gestohlene oder geraubte Sachen behält also der Besitzer ein Recht zu besitzen — d. h. Andere vom Gebrauch auszuschließen.

In diesem Falle hat er die Sache entweder für seine Zwecke schon bearbeitet (formirt) oder nicht [1]. Hat er sie nicht formirt, so läßt sich nicht erweisen, daß sein Recht zu besitzen fortbestehe. Denn durch eine neue Okkupation wird nun seine Person nicht verletzt; sein Wille aber, daß kein Anderer die Sache gebrauchen solle, wird durch neues Okkupiren nur negativ (durch Nichtgehorchen) verletzt, eine Verletzung, welche nicht einmal als pflichtwidrig, viel weniger als rechtswidrig erkannt werden kann [2]. — Hat er sie aber bereits formirt, so wird offenbar sein Zweck an der Sache, die Wirkung seiner Thätigkeit an derselben, durch die neue, ohne seinen Willen geschehene, Okkupation positiv vereitelt — und dadurch wird wider das Rechtsgesetz verstoßen — der neue Besitzergreifer behandelt die Thätigkeit eines andern Menschen eigenmächtig als Mittel für seine Zwecke.

---

1) Daß der Besitz, wenn die Sache physisch vernichtet ist, auch rechtlich aufhöre, versteht sich von selbst.

2) Der ehemalige Besitzer steht nun mit allen andern Menschen zu

## §. 48.

### 2. Fortsetzung.

Aus dem §. 47. Gesagten geht hervor, daß es nach dem Naturrechte nicht bloß ein Gebrauchsrecht, sondern auch ein Eigenthum gebe [1]. Denn durch die rechtmäßige Besitzergreifung einer Sache entsteht in Bezug auf diese Sache ein Recht, sie in Besitz zu erhalten, d. h. ein Recht der unbeschränkten und zugleich ausschließenden Herrschaft über dieselbe; der unbeschränkten — weil der Gegenstand eine Sache ist; der ausschließenden weil eigenmächtige Theilnahme eines Dritten ohne Rechtsverletzung nicht möglich ist. Das Eigenthum enthält also einen positiven Theil — die Herrschaft, und einen negativen — die Ausschließung Anderer von dieser Herrschaft.

Die Handlung, wodurch das Eigenthum entsteht, nennt man Erwerbung; diese aber muß immer eine Besitzergreifung (Okkupation) enthalten, weil ohne Besitzergreifung kein erstes Entstehen des Eigenthums und kein Uebertragen desselben gedenkbar ist. —

Uebrigens erstreckt sich natürlich das Eigenthum naturrechtlich nicht weiter, als die Sachenherrschaft überhaupt möglich ist (§. 46.); und über die Thatsache des Besitzens erstreckt es sich nach §. 47. nur dann hinaus, wenn 1) dieses Verhältniß widerrechtlich aufgehoben, oder wenn 2) zur Okkupation die Formation hinzugekommen ist.

Anmerkung.

Kant behauptet, es sey nur im bürgerlichen Zustande ein äußeres Mein und Dein möglich (Metaph. Anfangsgr. d. Rechtslehre S. 72. 73).

---

der Sache in demselben Verhältniß, dem Verhältnisse des absoluten Rechtes, jeder kann sie als herrenlose Sache zuerst okkupiren. Nur wer ihn in einer Wiederokkupation verhinderte, welche zugleich die erste Okkupation nach dem aufgehörten Besitze wäre, würde sein Recht verletzen.

1) Eine andere Frage ist, ob ein Eigenthum der Einzelnen nothwendig sey. Aber auch diese Frage muß in Bezug auf die unentbehrliche Wohnung, Nahrung und Kleidung, oder zum allerwenigsten doch auf die Nahrung allein, behauptet werden. (§. 43.)

Dies ist aber offenbar nur dann wahr, wenn, wie Kant fälschlich voraussetzt, das äußere Mein und Dein bloß durch die wörtliche oder thätliche Erklärung entsteht, daß etwas Aeußeres das Meine seyn solle. Durch diese Erklärung allein, entsteht naturrechtlich allerdings gar kein Eigenthum; wohl aber durch die damit verbundene Okkupation, die auch außer dem bürgerlichen Zustande möglich und wirksam ist.

## §. 49.

## 3. Natürliche Erwerbungsarten.

### a. Erste Okkupation.

Diese ist offenbar die ursprüngliche Erwerbungsart und der Grund aller andern, weil sie die erste mögliche Ausübung des Rechtes der Sachenherrschaft ist. Sie muß aber bestehen in Handlungen, wodurch wir in ein solches physisches Verhältniß zur Sache gesetzt werden, daß wir willkührlich auf sie einwirken und Andere zugleich von der willkührlichen Einwirkung ausschließen können. Sachen, wobei solche Handlungen nicht möglich sind, oder Handlungen die jenen Erfolg nicht haben können, schließen die Okkupation und also auch den Besitz aus [1].

## §. 50.

### b. Die Tradition.

Eine ebenfalls naturrechtliche, aber schon abgeleitete, Erwerbungsart ist die Uebergabe (Tradition) nach §. 47. Sie ist ein Verzichten auf das Recht des Besitzes zu Gunsten eines bestimmten Dritten, wirkt also gerade das, was §. 42 als Wirkung eines rechtlich möglichen Verzichtes nachgewiesen ist, das Aufhören des Rechtes, und, da zugleich eine neue Okkupation hinzutritt, das Anfangen eines neuen Rechtes. Offenbar wirkt sie dies aber nur dann, wenn sie sich auf ein schon vorhandenes Eigenthum bezieht.

---

1) Daher gibt es Sachen, an welchen nur ein Gebrauchsrecht möglich ist, z. B. die Luft, das Meer, die Landstraßen; daher reicht eine bloße Willenserklärung oder Bezeichnung einer Sache nicht hin, uns den Besitz und das Eigenthum derselben zu geben.

§. 51.

c. Die Formation.

Auch die Formation ist nach §. 48. eine naturrechtliche Erwerbungsart, aber ebenfalls nur eine abgeleitete, indem Formation ohne vorhergegangene Okkupation nicht möglich ist, und die Rechtmäßigkeit derselben also von der Rechtmäßigkeit der Okkupation abhängig ist. Formation einer fremden Sache kann folglich kein Eigenthum geben. Bildet aber jemand durch Formation aus einer eigenen und einer fremden Sache eine neue, so entsteht ein gemeinschaftliches Recht des Eigenthums (condominium). Dann haben nach dem Vorigen beide das Recht, jeden Dritten von aller Einwirkung auf die Sache auszuschließen, Einer kann aber den Andern nicht ausschließen; beide können, aber nur durch gemeinschaftlichen Willen, über die ganze Sache verfügen; über seinen Antheil kann jeder für sich verfügen, in so ferne die Sache selbst dadurch nicht wider den Willen des Andern verändert wird.

Endlich dauert das durch Formation entstandene Eigenthum zwar über die Zeit der Detention hinaus fort, aber nicht über die Dauer der Formation selbst hinaus — denn mit dem Aufhören des Grundes hört auch das Begründete auf, wenn dieses nicht außerdem noch durch etwas Anderes begründet ist.

§. 52.

d. Zuwachs (Accessio).

Außer der Okkupation, Tradition und Formation kann auch der Zuwachs naturrechtlich ein Eigenthum bewirken. Zuwachs aber findet Statt 1) durch Erzeugung 2) durch Verbindung. 1. Durch Erzeugung aus seiner Sache wird der Herr von selbst Eigenthümer aller Früchte, indem diese bis zur Trennung von der fruchttragenden Sache offenbar nur ein Theil der Sache selbst, und also schon vor der Trennung im Besitze des Eigenthümers der Hauptsache sind.

2. Geschieht die Verbindung durch den Eigenthümer

selbst, und kann sie ohne Verletzung der Sachen selbst nicht aufgehoben werden, so gelten offenbar die Grundsätze der Formation; kann sie aufgehoben werden, so kommt es auf die Rechtmäßigkeit der Okkupation an, wodurch die zweite Sache zum Behuf der Verbindung in Besitz genommen ist.

Geschieht die Verbindung ohne Zuthun des Eigenthümers, so ist sie entweder Wirkung der Naturkräfte oder menschlicher Kraft. In beiden Fällen ist, wenn die Trennung ohne Verletzung des ersten Eigenthums nicht möglich ist, offenbar neues Eigenthum erworben.

Ist sie aber möglich, so muß nach den Grundsätzen der Formation und Tradition und der später vorkommenden Zurückforderung (§. 58) entschieden werden [1]).

Die Behauptung mancher philosophischen Rechtslehrer, daß es außer den angeführten noch andere naturrechtliche Erwerbungsarten gebe, macht es nothwendig, die im positiven Recht bekannten übrigen Arten in dieser Rücksicht zu prüfen.

## §. 53.

### 4. Ob auch naturrechtliche Erwerbungsarten seyen.

### a. Die adjudicatio.

Weil das allgemeine Naturrecht keinen Richter und überhaupt keine Obrigkeit kennt, so ist ihm auch die Erwerbung des Eigenthums durch den Spruch des Richters fremd.

Anmerkung.

Wenn hier gefragt wird, ob die im positiven Rechte vorkommenden Erwerbungsarten auch naturrechtlich solche seyen, und wenn diese Frage dann verneint wird, so heißt das nicht, das Positive sey naturrechtlich ungerecht oder unmöglich; sondern es heißt: aus bloßen philosophischen Principien für sich sey das Positive nicht abzuleiten, wobei

---

1) Mancherlei andere Fragen lasse ich hier unberührt, weil ein allgemeines Naturrecht nur die zunächstliegenden zu beantworten, nicht aber durch Verfolgung bis ins Einzelne ein ausführliches Privatrecht aufzustellen hat, was aus naheliegenden Gründen ganz überflüssig seyn würde.

sehr gut besteht, daß eben dies Positive nach denselben philosophischen Principien nicht bloß zulässig, sondern unter Umständen sogar nothwendig sey. Diese Bemerkung sollte eigentlich überflüssig seyn, ist es aber nicht, wie sich später noch an anderen Beispielen zeigen wird. Die Unbekanntschaft mit der Rechtsphilosophie, wie die Unfähigkeit genau zu denken, sind so außerordentlich häufig, daß man sich nicht deutlich genug erklären kann, um nicht überall mißverstanden zu werden. Es sollte mich gar nicht wundern wenn z. B. irgend ein eifriger Geistlicher oder Laie, weil in diesem §. gesagt ist, das allgemeine Naturrecht kenne keinen Richter, die Hände über dem Kopf zusammenschlüge, und mein Buch mit verdrehten Augen für höchst staatsgefährlich erklärte.

## §. 54.

## b. Die Ersitzung (usucapio).

Die Ersitzung ist die durch das Faktum, daß Einer gewisse Sachen eine bestimmte Zeit hindurch redlich besitzet, vermittelte Erwerbung des Eigenthums an diesen Sachen.

Nach dem Naturrechte aber ist jenes Faktum zum Erwerb des Eigenthums entweder nicht nöthig oder nicht möglich. Nicht nöthig überall, wo es sich auf herrenlose Sachen bezieht, nicht möglich, wo es sich auf fremde Sachen bezieht; denn diese sind nach dem Naturrecht entweder immer erkennbar, — weil nur der faktische Besitz und die Formation das Eigenthum erkennbar machen, — oder wo sie nicht erkennbar sind, (und also redlichen Irrthum zulassen) da ist es doch unmöglich, aus dem Rechtsgesetze die Zeit zu bestimmen, wie lange der subjektiv gerechte (d. h. schuldlos irrig für recht gehaltene) Besitz gedauert haben müsse, damit das Recht zu besitzen daraus entstehe. — Offenbar ist das nur durch willkührliche Annahme möglich; Ersitzung kann es daher nur im positiven Recht geben [1]).

---

1) In einem positiven Rechte kann die Ersitzung unentbehrlich seyn. Sie ist es aber nur dann, wenn dasselbe das Eigenthum allgemein über die Zeit des faktischen Besitzes ausdehnt und eine Zurückforderung des Eigenthums allgemein, auch vom redlichen Besitzer, zuläßt. Denn weil das Eigenthum an vielen Sachen, wo viele Menschen zusammenleben, unaufhörlich und sehr schnell wechseln muß, so muß es auch unmöglich werden, die Wahrheit des Eigenthums immer mit Gewißheit zu erkennen, weil man in der Regel nur das Faktum des Be-

§. 55.

## c. Die Erbfolge.

Die Erbfolge des positiven Rechtes ist zweierlei, 1) eine Erbfolge durch Testament, 2) ohne Testament nach dem Recht der Verwandtschaft.

Ueber 1. Wenn ein Testament Eigenthum geben soll, so muß die Nichtachtung des Testaments offenbar entweder Verletzung des Testators, oder des eingesetzten Erben seyn. Jenes kann sie nicht seyn, weil mit dem Tode alle Rechte aufhören. Das Handeln wider den Willen eines Verstorbenen ist Nichtachtung des Willens eines Wesens, welches kein Rechtssubjekt mehr ist. (§. 38.) Eben so wenig kann sie Verletzung des dem Erben gebührenden Rechtes seyn; denn ohne das Testament wäre (außer dem Geblütsrechte, wenn der Erbe dem Testator verwandt ist — und davon unter 2. —) gar kein Grund für sein Recht auf die Erbschaft vorhanden; das Testament aber, der Wille des Verstorbenen, ist ein Grund, welchen, wie nachgewiesen ist, niemand zu achten hat. Nur durch Anerkennung also und Schutz der Obrigkeit nach positivem Rechte kann das Testament ein ausschließendes Recht geben.

Ueber 2. Da mit dem Tode alle Rechte des Verstorbenen aufhören, so werden alle seine Sachen herrenlos, fallen also dem ersten Besitzergreifer zu. Gewöhnlich werden die nächsten Verwandten zuerst Besitz ergreifen, aber nothwendig ist das nicht, und so gibt es nach dem Naturrechte kein Recht der Erbfolge aus Verwandtschaft. — Zwar haben Manche ein Miteigenthum der ganzen Familie an den

sitzes und die Aussage des Besitzers, oder die Nachweisung der ihm geschehenen Tradition, als Beweis dafür haben wird. Wenn nun der wahre Eigenthümer auch von dem redlichen Besitzer seine ihm abhanden gekommene Sache immer zurückfordern kann, so entsteht nothwendig eine sehr drückende allgemeine Ungewißheit des Eigenthums. Dieser hilft nichts besser ab, als die Ersitzung, welche jedem Zweifel ein Ende macht. Das alte Deutsche Recht kannte nicht, wie das Römische, eine allgemeine Zurückforderung des Eigenthums von jedem redlichen Besitzer; darum bedurfte es auch nicht einer Römischen usucapio. Es war hinreichend, daß man nachwies, man sey redlicher Besitzer.

Gütern des Familienvaters behauptet; dies ist aber keinesweges zu erweisen, und wenn es Statt findet, so ist das Recht der Verwandten auf die Hinterlassenschaft eben deswegen kein Erbrecht aus Verwandtschaft, sondern eine eigentliche accessio, die auch ohne Verwandtschaft Statt finden würde, wenn Miteigenthum gewesen wäre. Daß aus demselben Grunde ein Erbvertrag naturrechtlich noch kein Erbrecht begründe, ist einleuchtend.

§. 56.

## b. Die Erwerbung wegen zweiter Ehe.

Wer eine zweite Ehe schließt, dessen Kinder der ersten Ehe erwerben nach positivem Rechte das Eigenthum an Allem, was er durch Freigebigkeit des ersten Ehegatten erworben hat; er behält nur das Recht, dasselbe zeit Lebens zu benutzen, nicht aber das Recht, über die Sache willkührlich zu verfügen.

Offenbar ist diese Erwerbungsart rein positiv, ist nur aus dem factum, daß es im Staate so gehalten wird, erkennbar. Denn in der Handlung des zweiten Heirathens liegt auf keine Weise irgend ein Verzichten auf jenes Eigenthum, noch irgend ein neues Erwerben desselben.

§. 57.

## 5. Wie das Eigenthum aufhöre.

Das Eigenthum hört nach dem Vorigen a. durch den Willen des Eigenthümers auf, wenn derselbe den Besitz der Sache absichtlich aufgibt, entweder schlechthin oder zu Gunsten eines Andern. b. Ohne seinen Willen hört es auf 1. durch seinen Tod, 2. wenn er den Besitz einer nicht formirten Sache ohne Gewalt oder andere Rechtsverletzung verliert; 3. wenn eine von ihm nicht mehr faktisch besessene Sache die Formation verliert, 4. wenn die Sache untergeht — weil dann kein Eigenthum ferner möglich ist.

## §. 58.

### 6. Von der Vindikation.

Wenn bloß der faktische Besitz, aber nicht das Recht zu besitzen aufhört (51. u. 48): so erscheint das Eigenthum durch diese Veränderung in einer ganz neuen Gestalt — als Recht der Zurückforderung, oder der Wiederbesitznahme (vindicatio). Diesem Rechte entspricht nun nach §. 24. auf Seiten des neuen faktisch Besitzenden die Pflicht, das Eigenthum zurückzugeben oder vielmehr es wieder in Besitz nehmen zu lassen — eine Pflicht, welche positiv erscheint, aber im Grunde doch noch eine negative ist [1].

Es fragt sich aber hier 1) ob die Vindikation auch gegen den redlichen Besitzer Statt finde, 2) ob dieselbe sich auch auf die in der Zeit des redlichen Besitzes erzeugten Früchte erstrecke; 3) wie es mit derselben stehe, wenn die Sache nicht mehr vorhanden ist.

Ueber 1. Nach dem Naturrechte geht die Vindikation allerdings auch gegen den redlichen Besitzer, in den Fällen, wo das Eigenthum über die Zeit des faktischen Besitzes hinaus fortdauert. Denn folgerecht dauert dann auch das Recht der Ausschließung eines jeden Dritten fort. Die irrige Meinung des redlichen Besitzers, daß die Sache herrenlos oder doch von ihm gehörig erworben sey, kann offenbar das wahre Verhältniß nicht ändern, die neue Okkupation nicht zu einer an sich gerechten machen [2].

---

1) Positiv ist sie immer in ihrem Erfolge, wenn nämlich ohne ein positives Zuthun des Besitzenden die Wiederbesitznahme von Seiten des Eigenthümers nicht möglich ist.

2) Sehr scheinbar wird diese Entscheidung von Schmalz bestritten (Handbuch der Rechtsphilosophie S. 129 — 130). „Ein redlicher Besitzer“, sagt er, „kann doch nicht vom andern redlichen Besitzer vindiciren, sondern der Vindicant muß beweisen, daß er mehr als redlicher Besitzer, daß er Eigenthümer war. Und das wird man hoffentlich für billig halten.“ — Gewiß, das ist sogar nothwendig. „Wie beweist man das nun? Nie kann ich mehr beweisen, als was man mir ohnehin glauben muß, daß ich redlicher Besitzer war. Der Mann von dem ich kaufte, der mir schenkte, woher weiß ich, daß der, oder daß sein Vorgänger die Sache wirklich als erster Eigenthümer erworben, oder daß die von mir okkupirte Sache wirklich herrenlos war?“ — Allerdings,

Ueber 2. Aus demselben Grunde können offenbar die während des redlichen Besitzes erzeugten Früchte zurückgefordert werden, wenn sie noch vorhanden sind. Wie aber die Sache stehe, wenn dieselben nicht mehr vorhanden sind, das ist offenbar auf dieselbe Weise zu entscheiden, wie der in der dritten Frage vorgelegte Fall.

Ueber 3. Wenn die Sache nicht mehr vorhanden ist kann sie freilich nicht zurückgefordert werden. Der unrechtmäßige, wenn gleich redliche, Besitzer ist aber durch den Gebrauch derselben um soviel reicher geworden, weil er von seinem Eigenen gerade soviel nicht nöthig hatte zu gebrauchen. Daß die Sache nicht mehr da ist, ist Folge einer an sich widerrechtlichen Handlung, und daß dagegen etwas Anderes, was dieselbe vollkommen vertreten kann (ein Ersatz) vorhanden ist, das ist ebenfalls Folge derselben widerrechtlichen Handlung. Strenge genommen hat also der redliche Besitzer auf dieses Letzte kein Recht, oder w. d. i., folgerecht muß er dem wahren Eigenthümer Ersatz geben.

Daß dieses auf gleiche Weise von den Früchten, wie von der fruchttragenden Sache gelte, ist einleuchtend. —

Man muß also dem wahren Eigenthümer nach strengem Rechte die Forderung des Ersatzes einräumen. Weil aber der redliche Besitzer für seine Person an dem Unrecht keinen Theil nahm (indem er ohne Schuld irrte); so ist diese Entscheidung, wenn auch gerecht, doch unbillig, besonders in Beziehung auf die Früchte, da ohne seine Pflege die Sache unbrauchbar geworden seyn würde.

### Anmerkung.

Das Römische Recht stellt hier den Grundsatz auf: fructus consumtos suos facit bonae fidei possessor, d. h. er ist nicht schuldig, sie zu ersetzen. Dadurch erhebt es einen Grundsatz der Billigkeit zum Rechtsgrundsatze. (In wie fern ein positives Recht zu dergleichen ver-

---

in der Regel werde ich nicht mehr beweisen können; aber gesetzt, ich bewiese mehr, so würde mir doch nach eben diesem Argumente die Vindikation auch gegen den redlichen Besitzer zustehn. Und darauf kommt es ja hier allein an, ob der Theorie nach der Eigenthümer, welcher als solcher erkannt ist, von dem redlichen Besitzer, welcher nicht Eigenthümer ist, vindiciren könne.

mögend sey, darüber wird unten im Staatsrechte die Rede seyn). **Billigkeit** ist nämlich die Maxime, vom strengen Rechte aus Gründen der Sittlichkeit, namentlich aus Nächstenliebe, abzulassen, (oder auch dieses Ablassen selbst, oder die Uebereinstimmung einer Handlung mit dieser Maxime). So findet man den Begriff im Sprachgebrauche, und so bestimmte ihn schon Aristoteles. Daß man von billigen Forderungen in der Freundschaft spreche, wo es doch gar kein Recht gebe, steht diesem nicht entgegen. Denn wie man das Ablassen vom strengen Rechte **billig** nennt, so nennt man auch im gemeinen Leben analog das Ablassen von jeder Forderung billig, welche Einer auf irgend einen Grund gestützt, gegen einen Andern machen kann, wenn der Grund des Ablassens eine Mäßigung des Begehrens aus sittlicher Rücksicht oder schlechthin aus Güte ist; nur kann, wo nicht von einem strengen Rechte die Rede ist, das Maß der Forderung auch nie genau angegeben werden, von der Einer abläßt. Im positiven Rechte aber kann eben deswegen so häufig von Billigkeit die Rede seyn, weil in den verwickelten Verhältnissen des Lebens so häufig das strenge Recht gar nicht auszumitteln ist, da es z. B. keinen Preis gibt, zu dem etwas zu Ersetzendes zu schätzen wäre, oder da auf eine größere oder geringere Schuld Rücksicht zu nehmen ist; in allen solchen Fällen kann man das billig nennen, was so ungefähr das wahre Verhältniß zu treffen scheint, weil bei der Annahme eines solchen der Eine oder der Andere nothwendig von der Darstellung des objektiven strengen Rechtsverhältnisses abläßt. — Hiernach ist der Begriff der Billigkeit an sich in der Moral zu Hause, bleibt aber in der Anwendung von Rechtsgrundsätzen für manche Fälle unentbehrlich, weil Billigkeit die Stelle des strengen Rechts oft vertreten muß. Wenn man sagt, was billig ist, könne doch auch recht seyn, so ist dies wahr, 1. wenn ich gegen einen Andern billig bin — dann thue ich nämlich weder mir noch dem Andern unrecht; aber 2. unwahr ist es, wenn ich zwischen zwei Andern das Recht vertheilen soll, und nun gegen den Einen von beiden billig bin, wo das strenge Recht klar ist; da ist die Billigkeit ein Unrecht. Daß man von **billigen** Gesetzen rede, wo doch lauter strenges Recht sey, erklärt sich theils aus dem Gesagten (daß die Billigkeit oft das Recht vertreten müsse), theils daraus daß die Gesetze nicht Alles von dem Unterthanen fordern, was sie nach dem strengen Rechte fordern **könnten**; nun ist natürlich das Maß ihrer Forderung billig, aber durch die Form ist ihr Inhalt strenges Recht. Wenn ich das *minus* fordere, wo ich sogar zum *plus* berechtigt bin, da ist das *minus* auch strenges Recht; aber **daß ich nicht mehr fordere**, ist billig oder geht aus Billigkeit hervor.

## §. 59.

### 7. Dingliche Rechte.

Wie der Eigenthümer das ganze Eigenthum weiter geben kann, eben so kann er es theilweise einem Dritten über-

lassen, wofern ein solches Ueberlassen möglich ist. Das ist es aber in doppelter Weise. Denn nach §. 48. hat das Eigenthum einen positiven Bestandtheil — das Recht, die Sache willkührlich zu behandeln. Verzichtet nun der Eigenthümer zu Gunsten eines Dritten auf eine bestimmte Art von Handlungen rücksichtlich der Sache, so hat sein Recht zu diesen Handlungen dadurch aufgehört, und der Dritte hat, vorausgesetzt, daß er den Verzicht annimmt, und daß dies gegenseitige Einräumen und Annehmen ein Recht und eine Pflicht für die Folge erzeuge, das Recht zu fordern, daß er jene Handlungen an seiner Sache nicht vornehme. — Das Eigenthum hat nach §. 48. auch einen negativen Bestandtheil, das Recht, jeden Anderen von aller Einwirkung auf die Sache auszuschließen. Schließt er nun einen Dritten von einer bestimmten Art der Einwirkung nicht ferner aus: so darf er den Andern an den Handlungen, die dazu gehören, nicht verhindern, er ist schuldig an seiner Sache etwas zu leiden, wofern ein Vertrag bindend ist; sonst nur wo er den Anderen eine bleibende Anstalt auf dem Seinigen machen läßt.

Solche vom Eigenthum gleichsam abgelöste einzelne Rechte heißen dingliche Rechte, und diese bestehen nach dem Gesagten in einem Nichtthun oder in einem Leiden (in non faciendo, vel in patiendo) [1].

§. 60.

β. Handlungen gegen Menschen.

αα. Gegen die eigene Person.

1. Absolutes Recht.

Handlungen, welche im Zweck und in den Folgen sich bloß auf den Handelnden selbst beziehen, können eben darum den Grundsatz des Rechtes niemals verletzen, da alle

1) Das Römische Recht nennt diejenigen davon, welche das alte Recht als dingliche Rechte anerkennt, servitutes. Die weitere Eintheilung derselben und was sich sonst aus dem Begriffe derselben herleiten läßt, übergehe ich, weil der Plan dieser Schrift, als Lehrbuches für Vorlesungen, nicht mehr als die Nachweisung erfordert, was schon im Na=

Behandlung anderer Menschen als Mittel bei solchen Handlungen gänzlich ausgeschlossen ist. Daher hat der Mensch absolut ein Recht auf alle Handlungen gegen sich selbst, d. h. er darf fordern, daß Niemand ihn an denselben verhindere.

§. 61.

2. Ob es hier ein hypothetisches Recht gebe.

Weil nun solche, nur auf den Handelnden selbst sich beziehende, Handlungen nicht ungerecht seyn können, noch auch irgend eine direkte Beziehung auf Andere haben; so kann im Rechte eines Andern durch sie keine Veränderung bewirkt werden. Aber auch im Rechte gegen die eigene Person nicht, weil dieses immer und zu jeder Zeit alle solche Handlungen ohne Ausnahme umfaßt, so daß wohl die Fähigkeit zu denselben, nicht aber die allgemeine Befugniß, sich ändern kann. Daher reicht das Recht hier überall so weit als die gesetzte Handlung, und die dadurch erzeugte Fähigkeit zu handeln und die Fähigkeit zu handeln überhaupt; ein hypothetisches Recht gibt es hier nicht [1].

§. 62.

3. Vom Eigenthum an dem eigenen Körper.

Wegen der rechtlichen Freiheit, alle Handlungen gegen uns selbst vorzunehmen, wodurch Andere nicht verletzt werden, hat man wohl ein vollkommenes Eigenthum des Menschen an seinem eigenen Körper behauptet. Ein ganz unpassender Ausdruck. Der Körper darf hier nicht von uns selbst getrennt gedacht werden, weil er die Repräsentation des ganzen Menschen in der Sinnenwelt ist, weil wir

turrecht hypothetisches Privatrecht sey, was nicht; so daß jeder Leser in den Stand gesetzt wird, sich alle Rechtstheorien, wobei es möglich ist, durch folgerechte Schlüsse aus dem Grundsatz des Naturrechtes selbst aufzubauen.

1) Selbst ein Gelübde, nur eine gewisse Handlungsweise beobachten zu wollen, kann das absolute Recht nicht verändern, so lange die Handlungsweise nur die eigene Person betrifft, denn das Verletzen eines solchen Gelübdes ist offenbar keine Rechtsverletzung.

und unser Körper hier auf Erden Eins sind, so, daß wir eine völlig irrige Bezeichnung wählen, wenn wir den Körper, als wäre er eine Sache, unser Eigenthum nennen. Freilich ist es wahr, daß nach dem, §. 61. aufgestellten, Grundsatze, uns niemand verwehren darf, den eigenen Körper als Sache zu behandeln. Allein das Sittengesetz widerspricht immer einer solchen Behandlung und darum auch jenem Ausdruck. Auch leidet es keinen Zweifel, daß durch die Konkurrenz anderer Grundsätze und Gründe das willkührliche Schalten mit dem eigenen Körper nicht rechtlich unbegränzt sey.

Anmerkung.

Dieser §. steht wörtlich so, wie hier, auch in der ersten Auflage. Der Recensent an der Leine behauptet aber bei Ausübung seines Handwerkes dreist weg, der Körper des Menschen erscheine bei mir bloß als ein grillenhaftes Agregat, was zur menschlichen Natur gar nicht gehöre. Warum? weil der Körper des Menschen nach meiner Theorie für sich kein Recht hat. Solche Ehre thue ich nun freilich dem Körper nicht an, wie der gelehrte Herr ihm damit erweilet. Was müßte der Mann aber für herrliche Gesetze geben, da ihm Bestien Kadaver und Steine Rechtssubjekte sind!

§. 63.

## 4. Ueber den Selbstmord.

Von Vernichtung des eigenen Lebens nämlich dürfen Andere uns unbedenklich auch mit Gewalt zurückhalten [1]. Der Selbstmord ist zwar an sich keine positive Verletzung irgend einer Pflicht gegen den Nächsten: aber selbst wenn er keine mittelbare Verletzung solcher Pflichten wäre (was er jedoch in einzelnen Fällen ohne Zweifel seyn kann), würde das Sittengesetz jedem, welcher einen Selbstmörder im Begriff die That zu vollbringen fände, gebieten, denselben davon abzuhalten, würde ihn folglich zur Verhinderung der That

---

1) Auch von Beschädigungen der eigenen Person welche, unersetzlich sind, überhaupt auf Bewußtlosigkeit, oder Mangel an Vernunftgebrauch schließen lassen. (Vergl. §. 65.)

berechtigen. (vergl. §. 43. u. §. 65) [1]. Denn das Sittengesetz gebietet uns anzunehmen, daß auf jeden Selbstmörder der Grundsatz volenti non fit injuria angewandt werden könne, indem es die Voraussetzung gebietet, daß ein solcher Unglücklicher seiner Sinne nicht mächtig sey, bei zurückgekehrtem Vernunftgebrauche aber in die geschehene Verhinderung seines Vergehens mit Freuden einwilligen werde.

## §. 64.

## 5. Specieller Inhalt des Rechtes in Beziehung auf die eigene Person.

Da Handlungen gegen die eigene Person nach §. 60. und geradezu nach dem Rechtsgesetze niemals unmittelbare Rechtsverletzungen seyn können: so gibt es strenge genommen auch gar keine Rechte gegen die eigene Person. Das Substrat eines Rechtsverhältnisses ist wesentlich ein Verhältniß zwischen zwei verschiedenen Menschen. Aber anderen Menschen gegenüber kann man von Rechten in Beziehung auf die eigene Person sprechen. Diese befassen dann ins Besondere 1. alle physisch nothwendigen Handlungen; 2. alle moralisch nothwendigen (§. 43. 44); 3. alle gleichgültigen, 4. alle unsittlichen, die niemanden angreifen. Bei diesen letztern muß nun aber die oben bemerkte Unterscheidung beachtet werden, daß sie, wenngleich unmittelbar niemand material angreifend, doch 1. durch den Modus, worin sie geschehen, zu wahren unmittelbaren Rechtsverletzungen werden können (wenn sie öffentlich oder an Unmündigen geschehen), 2. daß sie eben so durch diesen Modus zu mittelbaren Rechtsverletzungen werden können, (wenn sie Aergerniß geben und demoralisirend auf Einzelne oder auf den großen Haufen wirken). Vergl. oben §. 27.

---

1) Der Selbstmord läßt sich nur aus dem gänzlichen Erliegen der Willenskraft unter der Gewalt der Sinnlichkeit oder aus einer völlig verkehrten Ansicht unserer irdischen Bestimmung und unseres Verhältnisses zu Gott erklären. Darum ist er immer eine direkte Verachtung des Sittengesetzes und völlige Verleugnung aller religiösen Gesinnung. Rebus in angustis facile est contemnere mortem; fortiter ille facit, qui miser esse potest. (Martial. epigramm. lib. 12. n. 57.)

## §. 65.

### ββ. Gegen Andere.

### ααα. Absolutes Recht.

### a. Gerechte Handlungen.

#### aa. Pflichterfüllungen.

#### 1. Im Allgemeinen.

Die Frage, welche Handlungen gegen andere Menschen gerecht, d. h. mit dem Rechtsgesetze vereinbar seyen, beantwortet sich mit Zuziehung der §. §. 40 — 44 nach dem höchsten Rechtsgesetze dahin, daß zuerst alle Pflichterfüllungen dann stufenweise abwärts die §. 67 und 68 angeführten Handlungen zu den gerechten, (vom Zwange anderer Menschen freien), Handlungen gehören.

Daß der Mensch ein Recht habe, jede Pflicht zu erfüllen ist schon in den §. §. 17 u. 44 nachgewiesen worden. Bloß weil dieser Grundsatz so überaus wichtig ist, möge hier wiederholt bemerket seyn, daß, wenn eine Pflichterfüllung jemals ungerecht werden sollte, da jede Ungerechtigkeit immer eine Pflichtverletzung ist, die Pflichterfüllung zugleich auch Pflichtverletzung müßte seyn können. Da dies nun offenbar unmöglich ist, so kann eine wahre Pflichterfüllung niemals gegen das Rechtsgesetz verstoßen; und überdies gehört das Recht der Pflichterfüllung zu den Urrechten und unveräußerlichen Rechten. (§. 29. 32.) Daß diese Grundsätze des Mißbrauches fähig sind [1]), beweist hier wie überall bei allen Grundsätzen nichts gegen ihre Wahrheit [2]). Auf sie gründet sich nun das Recht jedes Menschen jeden Anderen, dessen physisches oder moralisches Wohl gefährdet erscheint, zu warnen, zu ermahnen, zu

1) Daß z. B. Sand glauben konnte, es sey seine Pflicht, Kotzebue zu tödten, oder daß viele, auch fromme Menschen (die frommen sind nicht immer die klügsten, vielmehr sind sie oft die dümmsten) glaubten, es sey Pflicht, Ketzer zu verbrennen, oder ihren rechtmäßigen Regenten ungehorsam zu seyn.

2) Denn die Meinung, daß etwas Pflicht sey, und die Pflicht selbst sind zwei verschiedene Dinge und können in der Philosophie nie Eins ins Andere „umschlagen". Vergl. §. 44.

bitten, und wenn derselbe bewußtlos oder aus Mangel an Vernunftgebrauch handelt, selbst mit Gewalt von solchen Beschädigungen abzuhalten, die unersetzlich sind, ins Besondere das Recht der Eltern, Vormünder und aller Erwachsenen, die Unmündigen zu erziehen.

Anmerkung.

Man könnte auf den Gedanken kommen, daß, wie beim Selbstmorde und bei unersetzlichen Beschädigungen der eigenen Person, so auch bei unsittlichen Handlungen und Gewohnheiten, als moralischen Selbstbeschädigungen, von dem Grundsatze volenti non fit injuria Gebrauch gemacht werden dürfte, um Gewalt zu rechtfertigen. Allein dann müßte sich, wie beim Selbstmorde und bei den genannten Beschädigungen, wenigstens ein Vernunftinteresse für den Gebrauch der Gewalt nachweisen, und die Pflicht darthun lassen, gegen Unsittlichkeiten, die niemanden angreifen, Gewalt anzuwenden. Nun besteht aber weder in Beziehung auf den Handelnden noch in Beziehung auf andere Menschen in solchen Fällen ein Vernunftinteresse für den Gebrauch der Gewalt, da Unterlassung der Unsittlichkeit aus Zwang vor der Vernunft gar keinen Werth hat und eben darum, wenn keine Verletzung anderer Menschen dadurch verhindert wird, niemand daran gelegen seyn kann, daß Gewalt dagegen gebraucht werde; die Pflicht aus eben diesem Grunde nur gebietet, durch Vorstellungen, Belehrungen, Bitten und Beispiel zu einem entgegengesetzten Betragen hinzubringen. Bloß in Beziehung auf Kinder und Blödsinnige kann der Gebrauch der Gewalt hier mit der gehörigen Beschränkung wenigstens vertheidigt werden.

§. 66.

2. Ins Besondere von der Pflicht und dem Rechte der Erziehung.

Jeder Mensch hat nämlich die Pflicht, Unmündige, wenn ihm Gelegenheit wird, zu erziehen, d. h. die Entwickelung aller ihrer Kräfte für die Zwecke der praktischen Vernunft bis zu dem Grade zu befördern, daß sie fähig sind, durch sich selbst die Menschenwürde rein darzustellen. (Unmündig ist jeder, in welchem die menschlichen Kräfte noch nicht so entwickelt sind, daß er sich selbst überall vernünftige Zwecke setzen und diese Zwecke selbst verfolgen kann.)

Als Erzieher darf daher jeder Mensch nicht nur dem un-

mündigen Zöglinge Vorschriften geben, welche dieser sich selbst nicht zu geben vermag; sondern darf auch denselben von jedem Gebrauche seiner Kräfte, wodurch jene Entwickelung verhindert wird, abhalten, selbst mit Gewalt abhalten, wenn diese Gewalt ein nothwendiges Mittel der Erziehung ist (vergl. §. 65.). — Dem Erzieher steht folglich ein Recht auf Gehorsam des Zöglings, oder eine Erziehungsgewalt zu.

Diese Gewalt fängt natürlich an mit der Uebernahme der Erziehung. Sie ist während ihrer Dauer nicht, wie Manche behaupten, ein bloß sittliches Verhältniß, sondern auch ein rechtliches; denn der Erzieher hat, wie eben nachgewiesen wurde, als solcher wahre Rechte gegen den Zögling, und dieser hat eben so wahre Rechte gegen jenen. Der Erzieher handelt offenbar widerrechtlich gegen den Zögling, sobald er gegen denselben einen Zwang anwendet, welcher für die Entwickelung des Zöglings nicht nothwendig ist, da sein ganzes Erziehungsrecht sich bloß auf die Pflicht der Erziehung gründet, und daher nicht weiter reicht als diese Pflicht [1].

Die Erziehungsgewalt hört daher auf, wenn die Pflicht der Erziehung aufhört, wenn nämlich der Zögling fähig geworden ist, sein Daseyn selbst zu erhalten und alle seine Geistes- und Körperkräfte selbstständig zu gebrauchen. Der Zögling ist dann mündig. Ein bestimmter Termin kann hier vom Naturrecht nicht angegeben werden, weil sich denken läßt, daß jener Zeitpunkt bei dem Einen früher bei dem Andern später eintrete. Nachher findet kein anderes rechtliches Verhältniß zwischen dem Zögling und dem Erzieher Statt, als zwischen dem Letzten und allen andern Menschen besteht.

In Beziehung auf andere Menschen begründet die Erziehungsgewalt das Recht, zu fordern, daß diese dem Erzieher, in Allem, was zur Erziehung erforderlich ist, nicht hinderlich seyen.

---

1) Daß die Rechte des Zöglings von diesem vielleicht nicht erkannt und wahrgenommen werden, thut offenbar nichts zur Sache; denn Rechte können ohne Zweifel existiren, ohne daß der, dem sie zustehen, dieselben erkennt und wahrnimmt.

Anmerkung.

1. Manche nennen das ganze Recht der Menschen mit Vernunftgebrauch gegen die Menschen ohne Vernunftgebrauch das jus singulare; das Recht der Menschen mit Vernunftgebrauch gegen einander das jus commune. Dann ist dieses die Regel, jenes die Ausnahme. Jenes nennt man auch wohl das natürliche Vormundschaftsrecht. Einen mündigen Menschen, der sich eines fremden unmündigen annimmt um ihn zu erziehen nennt man Vormund, tutor, Beschützer; wenn er denselben an Kindes Statt annimmt, Pflegevater. (Meisters Lehrbuch des Naturrechts §. 99. 100.) 2. Man könnte das besondere Rechtsverhältniß zwischen Erziehern und Zöglingen in sofern ein sittliches Verhältniß nennen, als dasselbe auf einer sittlichen Pflicht beruhet, und in seinem Umfange nach dieser Pflicht gemessen wird. 3. Der Satz, daß nach aufgehörter Erziehung auch alles besondere Rechtsverhältniß gegen die Erzieher (und eben so gegen die Eltern) aufhöre ist auch in dem Naturrecht von Haus aufgestellt: „Die oberste „kirchliche Behörde der Diöces" sagt die Zeitschrift der Katholik (1829 September. Anh. S. XXXIV.) „die verpflichtete Wächterinn der Rein„heit des Glaubens und der Sittenlehre, hielt es für gut und noth„wendig, diesen Satz als unchristlich (in einem Fasten-Mandate) zu „bezeichnen, und die katholischen Eltern zu belehren, welche Grund„sätze gewisse hergerufene Professoren ihren Kindern einzuprägen be„müht seyn. Dies geschah mit folgenden Worten: „Cependant, qu'o„serat'on apprendre à vos enfans et même publier sous vos yeux, „par la voie de l'impression? que l'enfant, dès qu'il est en état „de pourvoir à ses propres besoins, ne doit pas plus, selon la loi „de la nature, à ses père et mère, qu'au plus étranger des hom„mes? que doit attendre de semblables écoles, sinon des enfans de „Bélial?" Der Katholik nennt dies eine sehr vernünftige Stelle, und findet mit Recht die Schulen, wo diese und dergleichen Lehren vorgetragen werden, signalisirt. Also wird auch mir die Ehre eines enfant de Bélial gebühren, da ich gerade dasselbe lehre! Ich frage aber: was sind solche Censoren anders als unwissende Zeloten und Verläumder? Wo hat denn H. Haus gesagt, daß das Kind selon la loi de la nature seinen Eltern nichts mehr schuldig sey als jedem wildfremden Menschen? Soluta parentali potestate, liberi sunt sui juris atque adversus parentes stricto jure non alia habent jura et obligationes, quam erga reliquos homines quibuscum una vivunt" sind seine Worte. Was ist nun die Aeußerung des heiligen Fasten-Mandates Anders als eine Lüge? — Daß der Verfasser desselben vielleicht keine andere loi de la nature kannte als die Sittenlehre, entschuldigt ihn nicht, da Haus den Ausdruck strictum jus gebraucht hat. Meint aber der fromme Mann daß es auch nach aufgehobener väterlicher Gewalt noch besondere Rechte und Pflichten gebe, die erzwungen werden können (denn das versteht alle Welt unter dem Ausdruck stricto jure): so führe er sie doch einmal an und beweise sie; so zeige er doch

einen Staat in Europa, welcher dergleichen kennt, und also nicht à l'enfant de Bélial handelt. Und gesetzt auch, Haus hätte gesagt, selon la loi de la nature gebe es keine solche Pflichten, und nach dem Christenthum oder positiven Rechte gäbe es wirklich dergleichen: wo steckt denn doch die Unchristlichkeit, wenn die bloße Vernunft etwas noch nicht erkennen kann, was das Christenthum lehrt? Dann wäre es ja auch wohl unchristlich wenn Einer sagte: Nach der Vernunft gebe es keine Dreieinigkeit? — Daß dies ganz etwas Anderes sey, als wenn gelehrt würde: Der Vernunft widerstreiten solche Pflichten, widerstreite die Dreieinigkeit, das wird solchen Herren gewiß etwas durchaus Unverständliches und Unbegreifliches seyn! So geht es, wenn man das Princip hat: man dürfe nur fromm seyn, brauche aber nichts zu wissen! Wie ist doch eine Regierung zu beklagen, die sich mit solcher Ignoranz herumquälen muß! Und Deutschland daß es Zeitschriften hat, worin man es wagen kann, solche Misere zu billigen! Que doit on attendre de semblables écrits, sinon des enfans de la stupidité et du fanatisme! — Vielleicht soll man auch mit solchen Patronen fein demüthig und säuberlich zu Werke gehen? — Das thue, wer da will! Ich spreche aus was ich empfinde, und wer mit mir empfindet wird mir wohl beistimmen!

## §. 67.

### bb. Gleichgültige, aber mit Einwilligung der Anderen vorgenommene Handlungen.

Außer den gebotenen Handlungen sind auch alle diejenigen willkührlichen Handlungen gegen andere Menschen nicht ungerecht, welche mit ihrer Einwilligung unternommen werden. Durch solche nicht moralisch nothwendige aber auch nicht verbotene Handlungen wird der Mensch offenbar nicht mehr eigenmächtig als Mittel behandelt, sobald er durch eigene Einwilligung als selbst mitwirkend für des Andern Zwecke erscheint.

## §. 68.

### cc. Unterlassungen sittlicher Pflichten.

Daß vor aller Aeußerung des Willens von beiden Seiten durch bloßes Nichtthun von der einen Seite das Rechtsgesetz verletzt werde, ist ganz unmöglich. Allerdings kann man durch bloßes Unterlassen einen positiven Zweck erreichen; aber nur indem man Ursachen und Kräften, welche nicht von

Uns ausgehen, freie Wirksamkeit läßt, nicht indem man sie unwirksam macht und hemmet. Daher ist das bloße Unterlassen sittlicher Pflichten niemals eine Rechtsverletzung. Vergl. §. 24. Daß in Beziehung auf die Pflicht der Eltern, ihre Kinder zu erhalten, ein anderes Verhältniß eintrete, ist oben schon bemerkt worden. Da ist aber die Verletzung der Kinder kein bloßes Nichtthun. (§. 37. Anmerkung.)

## §. 69.

### b. Ungerechte Handlungen.

#### aa. Handlungen gegen den Körper.

Handlungen gegen andere Menschen können nur dann nach dem Rechtsgesetze (unmittelbar) ungerecht seyn, wenn sie eigenmächtig irgend eine Veränderung in dem Körper oder Geiste derselben hervorbringen. Dies ist aber der Fall 1. bei allen Körperverletzungen und Verhinderungen der körperlichen Thätigkeit, 2. auch bei allen körperlichen Berührungen und Behandlungen, die zwar keine körperliche Verletzungen sind, aber eigenmächtig wider den Willen der Andern geschehen. (Wohl gemerkt, daß wir im absoluten Rechte stehen, und also annehmen, daß von keiner Seite vor diesen Handlungen irgend etwas gegen den Andern geschehen sey).

## §. 70.

#### bb. Gegen den Geist.

### aaa. Verachtung.

#### 1. Begriff und Arten der Injurien.

Unter den Ansprüchen welche jedem Menschen gegen jeden Anderen durch die sittlichen Gesetze verliehen werden, steht oben an die Achtung, d. i. die Anerkennung einer menschlichen Würde in den Anderen gleich der eigenen. Ist nun zwar die bloße Versagung dieser Achtung noch keine Rechtsverletzung (§. 11 b.) so ist doch der Beweis und Ausdruck des Gegentheils derselben die äußere Verachtung ein wahrer Angriff (wenn gleich nur ein intellektuell und unsichtbar

wirkender Angriff) auf jeden Menschen, welcher sich seiner menschlichen Würde bewußt ist; ist ein Thun des direkten äußeren Gegentheils der Pflicht gegen denselben und folglich eine Rechtsverletzung. (§. 21.).

Nun ist genau genommen mit jeder Rechtsverletzung eine Verachtung der menschlichen Würde verbunden, da die wahre Achtung derselben, wenn sie bestände, nothwendig von jeder Art von Verletzung abhalten würde. Allein es ist auch möglich, daß 1. eine Handlung ganz allein Verachtung beweiset, 2. daß eine andere Verletzung (z. B. körperliche Mißhandlung) bloß zu dem Zwecke, Verachtung zu beweisen, vorgenommen wird. Diese bilden dann eine eigene Klasse von Rechtsverletzungen unter dem Namen von Ehrenkränkungen oder Injurien. Durch die bewiesene Achtung wird nämlich der Geachtete geehrt, und die Ehre selbst ist rechtlich nichts Anderes als der Besitz und Genuß der Achtung anderer Menschen, so daß Verachtung, Verunehrung, Ehrenkränkung ist (nach positivem Römischen Rechte Injurie). Hiernach ist alles, wodurch Verachtung gegen jemand bewiesen wird eine Ehrenkränkung, und da dies durch bloße Zeichen, oder auch durch unmittelbaren Ausspruch geschehen kann, so gibt es symbolische und direkte Injurien. Letztere sind wieder Wort-Injurien (Verbal-Injurien), wenn die Verachtung durch Wort oder Schrift ausgesprochen, Real-Injurie wenn sie durch thätliche Mißhandlung bewiesen wird. Man sieht leicht daß im Konkreten hier sehr Vieles auf allgemeine Meinungen in der Gesellschaft oder im Volke und auf Konvenienz ankommen muß.

## §. 71.

### 2. Ungerechtigkeit der Injurie.

Daß in thesi alle Ehrenkränkungen wahre Rechtsverletzungen seyen: ist im vorhergehenden §. schon nachgewiesen worden. Wie aber, wenn der Verachtete die eigene Menschenwürde selbst nicht achtend sich der Verachtung werth gemacht hat? — In diesem Falle verstoßen Real-Injurien dennoch gegen das Rechtsgesetz, weil sie nicht bloße Verach-

tung des Verächtlichen, sondern außerdem eine materiale Verletzung sind. Was aber symbolische und Verbal-Injurien betrifft, so scheint es zwar zweifelhaft, ob diese, wenn sie auf das, was wirklich verächtlich ist (auf die verächtlichen Handlungen des Anderen) bezogen werden, wirklich Rechtsverletzungen seyen. Denn wenn Ehrenkränkung Rechtsverletzung seyn soll, so setzt sie offenbar den Anspruch auf Achtung (d. h. das Recht nicht verachtet zu werden) voraus; ein solcher Anspruch scheint aber in Beziehung auf wirklich verächtliche Handlungen ein Widerspruch in sich selbst zu seyn. Allein nichts desto weniger verstößt doch auch ein solcher Ausdruck der Verachtung gegen unser Rechtsgesetz, welches uns Freiheit von jeder eigenmächtigen Behandlung Anderer (also auch von jeder Verachtung) verleihet, so lange wir Andere nicht angreifen, wenn wir auch sonst unsittlich und verächtlich handeln. Nur dann kann der Ausdruck der Verachtung daher hier nicht als Rechtsverletzung betrachtet werden, wenn er nicht in der Absicht zu kränken (animo injuriandi) sondern zur Vertheidigung oder aus Pflicht geschieht — denn auch der letzte Fall kann vorkommen. Und eben so ist es nach dem Rechtsgesetze keine Ehrenkränkung, wenn man ohne alle beleidigende Form solche Handlungen von andern aussagt, die zwar verächtlich machen, aber von dem Beschuldigten wirklich geschehen sind — (exceptio veritatis nach positivem Rechte).

## §. 72.

### 3. Vom Rechte auf Ehre.

Es bedarf also nicht der Annahme eines Rechtes auf positive Ehre, um Injurien als widerrechtlich zu erweisen, da sie auf das Einfachste schon aus dem Rechtsgesetze als widerrechtlich erkannt werden. Ein Recht auf Ehre in dem gewöhnlichen Sinne, worin es die gute Meinung Anderer von Uns bedeutet, gibt es gar nicht, da die Meinung als solche nicht in das Rechtsgebiet fällt (§. 40.), die Aeußerung einer guten Meinung aber, als etwas Positives, nicht absolute Rechtspflicht seyn kann. (vergl. §. 24.) Wohl läßt sich dagegen ein Recht behaupten, nicht äußerlich verachtet, oder verunehrt zu werden.

Anmerkung.

Aus den §.§. 70. 71. beantworten sich folgende Fragen. 1. Ist ein Vorwurf über tadelnswerthe Handlungen eine Injurie? a. Wenn er falsch ist immer (d. h. von der objektiven Seite, denn die beleidigende Absicht kann fehlen). b. Wenn er wahr ist nicht immer, aber doch zuweilen. Er ist keine Injurie wenn er aus Pflicht, oder zur Vertheidigung gemacht, ist dagegen Injurie, wenn er bloß um zu kränken gemacht wird. 2. Ist eine Scherzrede Injurie? — Wenn der Geneckte einwilligt, nicht, wohl aber wenn er nicht einwilligt. 3. Ist Vorwurf eines physischen Gebrechens eine Injurie? Wenn er gemacht wird, um zu kränken, immer.

§. 73.

## bbb. Materiale Verletzungen.

### A. An der Intelligenz.

#### 1. Im Allgemeinen.

Als Intelligenz wird der Mensch im Allgemeinen widerrechtlich verletzt, wenn die Wirksamkeit oder Ausbildung seiner erkennenden Kraft in irgend einer Weise gestört oder verhindert wird: denn er hat ein Recht auf freien naturgemäßen Gebrauch, und auf vollständige Entwickelung aller seiner geistigen Funktionen (§. 33.). Aus diesem Grunde ist jede Verhinderung der zur Ausbildung der Erkenntniß erforderlichen oder zuträglichen Mittheilung der Gedanken (durch Wort oder Schrift) auch in dieser Rücksicht eine Rechtsverletzung.

§. 74.

#### 2. Ungerechtigkeit der Täuschung.

Ins Besondere aber ist jede Handlung, wodurch des Menschen Erkenntniß getrübt wird, jede ihm beigebrachte Unwahrheit, jede Täuschung, jede Lüge eine Rechtsverletzung, — (wohl gemerkt daß wir hier im absoluten Rechte stehen). Wahrheit ist für den Menschen als Intelligenz das höchste Gut, Unwahrheit das höchste Uebel. Im Erkennen der Wahrheit erscheint der Mensch als erkennende Kraft, im Fürwahrhalten des Falschen als Nichtkraft. Daher wird

jeder, den man täuschet, positiv verletzt und zwar eben so wohl verletzt als durch irgend eine Verletzung am Körper, wenn auch nicht so äußerlich sichtbar.

## §. 75.

### 3. Vom Recht auf Wahrheit.

Auch hier bedarf man also nicht eines Rechtes auf Wahrheit, um Täuschung als widerrechtlich zu erkennen, oder man müßte denn das Recht zu fordern darunter verstehen, daß uns niemand täusche; denn ein solches Recht (ein negatives Recht auf Wahrheit) gibt es. Ein Recht zu fordern, daß Andere uns ihre Erkenntniß der Wahrheit mittheilen, gibt es nicht (dadurch würde wieder eine positive absolute Rechtspflicht statuirt), sondern nur ein Recht zu fordern, daß jeder, der uns etwas mittheilen will, nicht Unwahrheit uns mittheile. Wie aber der Klage über wörtliche Beleidigung die Berufung auf die Wahrheit des Gesagten (exceptio veritatis), so tritt der Klage über Täuschung die Berufung auf besseres Wissen entgegen. Wem Gedanken mitgetheilt werden, deren Falschheit er einsehen kann, der wird nicht getäuscht. Theile ich aber jemanden etwas mit, was er nur durch mich erfahren kann, und für dessen Wahrheit ihm nur meine Aussage bürgt; dann geschieht ihm durch Täuschung immer Unrecht. Das beschriebene Recht auf Wahrheit wird natürlich im höchsten Grade durch die möglich größte Täuschung verletzt — also — durch den Meineid. Der Eid, oder die Versicherung der Wahrheit mit feierlicher Berufung auf Gott, als den allwissenden Zeugen der Wahrheit, und den strengen Richter der Unwahrheit, ist die ernstlichste Versicherung, welcher der Mensch fähig ist und die letzte Zuflucht des Vertrauens seiner Nebenmenschen. Täuschung durch einen Eid oder Meineid ist also die möglich größte Verletzung anderer Menschen als Intelligenz.

## §. 76.

### B. Am Gemüth und freien Willen.

#### 1. Im Allgemeinen.

Jede Hemmung der Seelenthätigkeiten, welche zur Bildung des Charakters erforderlich sind, jeder Versuch, denselben

eine verkehrte Richtung zu geben, ist eine Verletzung des Menschen in dem Theile seiner Würde, wodurch er im Gefühls- und Wollensvermögen als Mensch charakterisirt ist. Freilich kann eine wahre Verunstaltung der Menschenwürde hier ohne Einwilligung des Angegriffenen nicht vollendet werden; doch ist schon der bloße Versuch eine formale direkte Verletzung des Sittengesetzes, eine Verachtung, und also ungerecht. Eine wahre materiale schon vollendete Verletzung ist aber die bloße Versuchung, wenn sie den noch unerzogenen Menschen trifft, wenn sie diesen mit schlechter Gesellschaft und mit verführerischem Beispiel umgibt, mit Reizen zur Unsittlichkeit, wogegen Unerfahrenheit und Jugend noch ohne inneren Schutz dastehen. (vergl. §. 27).

§. 77.

2. Ins Besondere am freien Willen.

Ins Besondere wird der Mensch als Wollenskraft verletzt, durch jede Erhöhung seiner Sinnlichkeit zum Nachtheil der Vernünftigkeit, durch jeden sinnlichen Eindruck, welcher die freie Selbstbestimmung hindert, z. B. durch Zwang, Drohungen, verführerische Versprechungen, endlich durch jede Verminderung oder gar Vernichtung des Selbstbewußtseyns, wie diese immer bewirkt werden.

§. 78.

C. Material nicht verletzende aber eigenmächtige Handlungen.

Aber nicht nur alle an sich unsittlichen und wirklich verletzenden Handlungen gegen einen Andern sind ungerecht, sondern auch alle bloß eigenmächtigen, womit diejenigen, an welchen sie vorgenommen werden nicht zufrieden sind; denn diese verletzen die durch das Rechtsgesetz jedem Menschen eingeräumte freie Willkühr (vergl. §. 44.) Also selbst an sich unschuldige Scherze, Neckereyen, u. s. w. gehen von dem Augenblicke an in Ungerechtigkeit über, wo die Person, welche der Gegenstand ist, sich unzufrieden damit erklärt. Um so

mehr ist jeder Versuch, den Willen eines Andern für unsere Zwecke eigenmächtig zu bestimmen, widerrechtlich — niemand in der Welt kann für sich ein absolutes Recht behaupten, Andere durch Befehle zu leiten.

§. 78. a.

γ. Resultat.

Betrachtet man alles, was über das Recht der Handlungen des einen Menschen gegen den andern im Vorhergehenden gesagt ist: so ergibt sich in Rücksicht auf die Abhängigkeit des einen vom anderen folgender Grundsatz: Bloß für Kinder und Unmündige besteht auch schon im absoluten Rechte ohne alle besonderen Umstände und Voraussetzungen eine rechtliche Abhängigkeit von anderen Menschen (Eltern und Erziehern), welche aber einzig darin besteht, daß diese berechtiget sind, den Kindern und Unmündigen die zum Behuf der Erziehung nothwendigen und förderlichen Vorschriften zu geben; dagegen sind alle mündige Menschen im absoluten Rechte, ehe Rücksicht auf besondere Thatsachen und Umstände genommen wird, rechtlich nicht verbunden, irgend einem anderen Menschen zu gehorchen, sondern rechtlich einzig und allein verpflichtet, ihren äußeren Freiheitsgebrauch dem höchsten Rechtsgesetze unterzuordnen, und, so lange sie dies beobachten, völlig frei und unabhängig.

§. 79.

βββ. Hypothetisches Recht.

A. Allgemeine Grundsätze.

a. Rechtsverhältniß aus gerechten Handlungen.

Da nach der Lehre über das Recht in Beziehung auf Sachen eine solche Verbindung zwischen einer Sache und einer Person Statt finden kann, daß eine eigenmächtige Behandlung jener ohne Verletzung dieser rechtlich unmöglich ist: so ist nun nach der oben §. 45. gemachten Bemerkung die

zweifache Frage zu beantworten: Welches Verhältniß entsteht durch eine Handlung, welche mit der einem Andern zustehenden Sache eine Aenderung vornimmt, welches durch eine Handlung, die unmittelbar an der Person des Andern eine Aenderung bewirkt? — Alle solche Handlungen sind aber entweder gerecht, oder ungerecht. Bei allen gerechten Handlungen nun ist die Veränderung, welche etwa durch sie an Sachen oder Personen bewirkt wurde, weil die Handlungen gerecht waren, auf eine gerechte Weise, und darum also ein rechtlich bestehender neuer Zustand entstanden. Aus jeder einzelnen geht demnach dasjenige neue Rechtsverhältniß hervor, welches dadurch begründet ist, daß die Handlung einen vorher nicht vorhandenen, neuen Zustand bewirkt hat. Dieser muß als rechtlich bestehend (rechtlich gültig) von demjenigen, der zunächst dabei betheiligt ist, wie von jedem Dritten, anerkannt und geachtet werden. Der Regel nach wird dies, wie aus dem Vorhergehenden hervorgeht, nur von solchen Handlungen gelten, die mit gegenseitiger Einwilligung eine Veränderung der gedachten Art bewirkt haben, da nur ausnahmsweise auch einseitige, wider den Willen des Betheiligten, vorgenommene Handlungen (wenn sie Pflicht oder Zurückweisung einer naturwidrigen Ausdehnung des Eigenthums, oder durch die vernünftige Annahme, daß die Einwilligung zu präsumiren sey, gestützet sind) als gerecht betrachtet werden können. Vergl. §. 46. 47. 48. 58. 78.

### §. 80.

### b. Rechtsverhältniß aus ungerechten Handlungen.

#### 1. Wenn dieselben einen Schaden zugefügt haben.

Da keine ungerechte Handlung für den Handelnden ein Recht begründen kann (§. 30.): so wird der durch eine solche Handlung beabsichtigte Zweck niemals rechtlich bestehend, wenn er auch faktisch wirklich gemacht ist. Folglich ist dieser faktische Zustand als ein ungerechter nach dem höchsten Rechtsgesetze eben so wie der Angriff selbst der Ver-

nichtung (nöthigen Falls durch Gewalt) preis gegeben, und zunächst hat derjenige, der widerrechtlich in denselben versetzt ist, das Recht, denselben zu vernichten. Es fragt sich nur: wie wird denn derselbe vernichtet? — Jeder ungerechte Angriff (der wirklich für einen Angriff zu achten ist) versetzt den Angegriffenen 1. unmittelbar in den Zustand der Vergewaltigung oder eigenmächtigen Behandlung, so lange er selbst fortwährt, 2. läßt derselbe immer irgend eine Folge bestehen, als eine natürlich nothwendige Wirkung jeder äusseren Handlung, welche auf andere Menschen gerichtet ist, um eine Veränderung in dem Zustande derselben hervorzubringen. Da nun, wie gezeigt ist, das Zweite sowohl als das Erste, weil es wider das Recht ist, sogar der Vernichtung durch Gewalt vom Rechtsgesetze preis gegeben wird: so hat der Angegriffene nicht nur das Recht, den Angriff selbst zurückzuweisen, sondern auch sich von dem, worin der ungerechte Angriff, die Rechtsverletzung, fortbesteht, selbst mit Gewalt zu befreien — dadurch erhält er nur den ursprünglichen Rechtszustand, insofern das jetzt noch möglich ist, indem er ihn nämlich wiederherstellt. Es folgt hieraus daß auch nach bereits vorübergegangenem Angriffe gegen den Angreifer alles das gethan werden darf, was geeignet ist, die gedachten Folgen des Angriffes wieder aufzuheben, und daß dies nöthigen Falls erzwungen werden darf. Was nun im Einzelnen zu dieser erlaubten Vertheidigung Erhaltung und Wiederherstellung des Rechtes gehöre: das wird, insofern es unmittelbare Vertheidigung ist, unten in der Lehre vom Vertheidigungsrechte näher auseinander gesetzt werden; insofern es dem Angriffe nachfolgt, kann es natürlich nur nach Verschiedenheit dessen, wogegen es gerichtet ist, bestimmt werden. Dies ist aber im Allgemeinen auf folgende Weise verschieden. Jeder Angriff bewirket, nachdem er aufgehört hat, 1. entweder einen äußern in die Sinne fallenden Schaden, d. i. einen Verlust an Gütern und Besitz, eine nachtheilige Veränderung im Körper oder (auch äußerlich kund werdend) im Geiste — und entweder Eines, oder Einiges von diesen, oder Alles zugleich — 2. oder wenigstens einen intelligibelen Schaden, der in der Aufhebung der Sicherheit und Ruhe besteht, womit jeder seines

Daseyns und Wirkens zu genießen berechtigt ist. Denn ein mit Bewußtseyn unternommener Angriff beweiset, das Daseyn eines dem Rechte feindseligen Principes, einer auf Rechtsverletzungen gerichteten Kraft, welche vermöge der Natur aller Kräfte, wenn keine entgegengesetzte Kraft sie hemmt, in der angenommenen Richtung fortwirket. Das Bewußtseyn, einer solchen Kraft nahe zu seyn, muß aber, nach Verschiedenheit der Verletzung in verschiedenen Graden, unsere eigene Thatkraft beschränken und lähmen, kann dieselbe in einem solchen Grade lähmen, daß es uns unmöglich wird, irgend einen Lebenszweck weiter zu verfolgen, daß alles geistige Wohlseyn gänzlich zerstört wird. — Dieser unsichtbare (wiewohl auch in seinen Wirkungen wieder äußerlich erscheinende) Schaden kann mit dem zuerst genannten sichtbaren und mehr materiellen zusammentreffen; oder es kann auch einer von beiden allein entstehen. — Nach der eben gegebenen Auseinandersetzung hat der Verletzte ein strenges Recht, von beiden frei zu bleiben, und respektive sich zu befreien. Daher das in der Lehre vom Eigenthum schon in einer besonderen Beziehung vorgekommene Recht der Zurückforderung und des Schadenersatzes: daher jetzt allgemein das Recht eines Schadenersatzes, überall, wo ein solcher eigentlicher Schadenersatz möglich ist.

## §. 81.

### 2. Wenn dieselben keinen äußern Schaden gestiftet haben.

Daher weiter das Recht, sich von jenem intelligibelen Schaden zu befreien, welches man aber, eben, weil man nur den äußern Schaden, mit dem Ausdruck Schaden zu benennen gewohnt ist, und weil auch in der That für das Verlorene hier kein Ersatz gegeben werden kann, sondern das Verlorene selbst wiederhergestellt werden muß, nicht Schadenersatz nennet. Denn hier ist das Recht nur dann gerettet, wenn die ursprüngliche Sicherheit und Ruhe im Seyn und Wirken wieder zurückgerufen ist. Wie kann das nun geschehen? Bloß dadurch daß etwas geschieht, was hinreicht um die entstandene Unsicherheit wieder aufzuheben, oder mit anderen Worten, was uns den ungestörten und

ruhigen Genuß unseres Daseyns und freien Wirkens verbürget. Folglich sind wir auch nach vollendetem Angriff berechtiget, von dem Verletzer eine solche Bürgschaft zu fordern, und, wenn er dieselbe nicht geben will oder kann, dieselbe an ihm zu nehmen, d. h. dasjenige gegen ihn zu thun, was in der That als hinreichend für eine solche Bürgschaft angesehen werden kann. Worin dieses nun bestehe, das wird näher im Vertheidigungsrechte erörtert werden. Aber so viel zeigt sich hier schon, daß in keiner Weise ein Recht bestehe, das erlittene Unrecht wiederzuvergelten, wofern nicht diese Wiedervergeltung allein als die zureichende, und darum wenn das Recht geltend gemacht werden soll, nothwendige Bürgschaft für die Herstellung der Rechtssicherheit mit Wahrheit betrachtet werden kann; und eben so wenig kann ein Recht nachgewiesen werden den Angreifer wegen seiner Rechtsverletzung als rechtlos zu betrachten und zu behandeln.

Anmerkung.

1. Man sieht leicht, daß man auf diesem Wege das Strafrecht im Staate bloß als aus dem Princip der Vertheidigung und Erhaltung des Rechtes hervorgehend wird betrachten können, worüber unten im Staatsrechte ausführlicher die Rede seyn wird. Der Einwurf, daß nach dieser Ansicht die Strafe als Bürgschaft gegen zukünftige Handlungen gerichtet, und nicht Strafe für vergangene Handlungen sey, ist ohne Bedeutung und grundlos. Denn in diesem Wege erscheint die Strafe allerdings als Strafe für vergangene Handlungen, da nur eine solche Strafe im Staate als die nothwendige Bürgschaft für die Rechtssicherheit angesehen werden kann, und etwas Anderes als eine solche Strafe d. i. ein von der Obrigkeit dem Rechtsverletzer wegen seiner verübten Rechtsverletzung zuerkanntes und zugefügtes Uebel jene Bürgschaft nicht gibt. Das Recht auf diese Bürgschaft berechtigt also zur Strafe. Dann ist auch, wenn man zunächst bei dem Begriffe der Bürgschaft stehen bleibt, diese nicht bloß auf zukünftige Handlungen gerichtet, sondern vielmehr zunächst und für jeden folgenden Moment auf die Gegenwart, da ihr Zweck ist, uns von der jetzt wirklich bestehenden Rechtsunsicherheit zu befreien und, weil diese Befreiung reell außerdem nicht Statt findet, auch frei zu halten. Daß dies wieder nur dadurch geschehen kann, daß die Bürgschaft uns von Befürchtungen für die Zukunft mit befreiet, liegt in der Natur der Sache, da gerade dadurch die Rechtsunsicherheit besteht, daß wir für jeden folgenden Moment Verletzungen des Rechtes zu be-

fürchten haben. Wenn in manchen Fällen gar nichts zu befürchten ist: nun wohl, so fällt in diesen Fällen auch das Recht der Strafe im Staate weg und findet Begnadigung, oder bloß die civilrechtliche Folge des Schadenersatzes und processualischen Nachtheile Statt. Man sehe doch, ob es in unseren Staaten nicht auch wirklich so sey, und vergleiche dann damit die Theorien der Wiedervergeltung oder der Rechtlosigkeit, die man wohl unter rohen Völkern abėr nirgends unter gesitteten und gebildeten antreffen wird. II. Denn nichts ist zuerst weniger begründet, als der von so vielen Juristen vertheidigte Grundsatz, daß die Gerechtigkeit Wiedervergeltung des Unrechts fordere, oder wenigstens als Wiedervergeltung schon zulasse. Für uns, die wir einmal ein entscheidendes Rechtsprincip als Grundlage haben, kann hierüber kein Zweifel seyn, da aus diesem Princip sichtbar nicht mehr abgeleitet werden kann, als oben geschehen ist. Für die Gegner möge hier noch eine Beleuchtung der Darstellungen oder Gründe folgen, wodurch die Wiedervergeltung unterstützt wird. α. Manche stellen die Wiedervergeltung selbst als die höchste Rechtsidee dar. So machten es schon die Pythagoräer im Alterthum. Dem stelle ich 1. die Nachweisung dieser Idee im §. 11. b. und 2. die Folgerungen aus der Idee der Wiedervergeltung entgegen, wovon sogleich die Rede seyn wird. β. Andere behaupten wenigstens, daß die Wiedervergeltung ein Axiom des Rechtes sey. So Kant, der es einen kategorischen Imperativ nennt, daß das Unrecht wiedervergolten werde. (Metaph. Anf. Gr. der R. Lehre S. 197). Die Ersten wie die Zweiten halten also die Wiedervergeltung für eine unmittelbar einleuchtende Idee. Das Einleuchtende derselben fällt aber sogleich fort, wenn man unter der Wiedervergeltung etwas ganz Bestimmtes, und namentlich das denket, was man zunächst darunter verstehen muß: daß dem Rechtsverletzer gerade das wiedergethan werden dürfe, was er Anderen gethan habe, und wenn man dann nur einige Anwendungen dieses Satzes versuchet, z. B. bei Betrügereien, Meineid, Nothzucht, Kuppelei. — Denket man aber unbestimmt, daß dem Rechtsverletzer überhaupt ein Uebel zugefügt werden dürfe um ihm wiederzuvergelten: so hat dieser Satz allerdings, wie man häufig sagt, das natürliche Gefühl für sich, auch das Benehmen der Völker, die noch, wie man es nennt, dem Naturstande näher sind (bei denen man komischer Weise das Naturrecht sucht!); allein dies ist vor der Vernunft nichts Anderes, als ein der sinnlichen Natur des Menschen angehörendes Rachegefühl, welches, weit entfernt, die Charaktere eines Vernunftausspruches an sich zu haben, nur zu bald als ein Widerspruch gegen die Vernunft sich ausweiset. Denn wenn man diesem Gefühle im Handeln folget, so stellt sich unmittelbar nachher die Reue mit den Vorwürfen des Gewissens ein: und eben dies ist nun ein Hauptargument gegen die Möglichkeit der Wiedervergeltung als Rechtsidee, daß sie das Recht mit der Moral in einen direkten Widerspruch bringt. Die Moral gebietet uns, nur das G u t e mit Gutem wieder zu vergelten; verbietet aber Wiedervergeltung des Bösen mit Bösem. Würde im Rechte bloß e r l a u b e t, Böses mit Bösem zu vergelten; so wäre frei-

lich kein wahrer Widerspruch da, weil rechtlich erlaubt und sittlich erlaubt verschiedene Begriffe sind, so daß rechtlich erlaubt und sittlich unerlaubt nebeneinander bestehen können. (s. oben §. 12. b. 17.) Allein nach Kant und Anderen soll wiedervergolten werden — und das ist in direktem Widerspruch mit jedem Verbote des Wiedervergeltens. Und selbst wenn ursprünglich nur rechtlich erlaubt ist, wiederzuvergelten: so wird es doch im Staate (wie sich später ausweisen wird) des Regenten Pflicht wiederzuvergelten (da er die Rechte aller Einzelnen geltend machen soll); und so bliebe der Widerspruch für das positive Recht dennoch bestehen, da für niemand etwas Rechtspflicht werden kann, was unsittlich ist. — Uebrigens hat die Aufstellung eines besonderen kategorischen Imperativs bei Kant noch den Fehler, daß dieselbe mit der Aufstellung eines höchsten Rechtsgesetzes unvereinbar ist; da bei der Annahme eines höchsten Rechtsgesetzes offenbar kein anderes selbständiges Axiom im Rechte mehr möglich ist. Endlich bedarf das Princip der Wiedervergeltung, weil es in strenger Anwendung nicht bloß auf Unsittlichkeiten sondern auch auf Unmöglichkeiten führt, offenbar einer Modifikation, wodurch das Wiedervergelten in einem besonderen unbestimmten Sinne genommen wird, wobei aber dann, was man sonst an dieser Theorie als Vorzug rühmt, das genau bestimmte Strafmaaß für sehr viele Fälle wieder verloren geht. γ. Bei Krug kommt (Philosoph. Rechtslehre S. 212.) ein Argument für das Recht einen Mörder zu tödten vor, worin Wiedervergeltung, Rechtlosigkeit und Vertheidigung mit einander verbunden sind. „Wer die „Person vernichten will," sind seine Worte, „will auch alles Recht „derselben vernichten, nach dem Grundsatze: non existentis nulla sunt „jura. Er kann also bei der natürlichen Reciprocität aller „Rechte nicht fordern, daß man seine Existenz neben sich dulde, da er „die fremde Existenz nicht neben der seinigen dulden will. Er macht „sich demnach selbst rechtlos, indem er seine physische Kraft braucht, um „eine Persönlichkeit und mit ihr das Recht selbst zu vernichten; er macht „sich dem wilden Thiere gleich, das den Menschen angreift, weil es ein „blinder Trieb dazu anreizt. Daher hat auch nicht bloß der unmittelbar Angegriffene, sondern jeder neben ihm Existirende und durch jenen „Angriff mittelbar Angegriffene das Recht der Vertheidigung, d. h. „dieser darf jenem beistehen und alle seine physische Kraft der physischen „Kraft des Angreifers entgegensetzen, um sowohl die fremde unmittelbar, als die eigene, mittelbar angegriffene, zu schützen. Ja wenn auch „dieser Zweck in Ansehung seiner, wegen der nicht mehr zu verhindernden Vollziehung des Attentats nicht erreichbar wäre, so würde er es „doch in Ansehung dieser bleiben. Daher hat im Naturstande jeder das „Recht, einen Mörder zu verfolgen und niederzustoßen, wo er ihn findet. Dieses Recht ist auch stets vom natürlichen Menschensinn anerkannt worden." Hier ist die Wiedervergeltung nicht ausdrücklich genannt; aber durch die hier behauptete Reciprocität aller Rechte, würde sie begründet seyn. Diese ist aber näher betrachtet gar nicht vorhanden, oder muß erst erwiesen werden, da sie eine Reciprocität des Un-

9 *

rechtes oder der Rechtsverletzung seyn müßte. Denn daß der Mörder ein Recht ausgeübt habe, wird doch niemand behaupten. Daß nun die Rechte reciprok seyn, ist im Allgemeinen gewiß wahr, d. h. im absoluten Rechte vor aller Aeußerung des Willens hat jeder Mensch gegen jeden anderen dieselben Rechte, weil alle als Rechtssubjekte gleich sind; daß aber das Unrecht reciprok sey, ist eben so gewiß falsch. Die Ermordung ist ein Unrecht, aber die Strafe dafür oder die Vertheidigung gegen den Mörder ist ein Recht. Man müßte von einer Reciprocität der Verletzungen, von einer Reciprocität im hypothetischen Rechte sprechen; diese würde aber sichtbar nichts Anderes als die Wiedervergeltung seyn, welche aus der Reciprocität der Weltthaten und Rechte noch nicht folgt, sondern erst bewiesen werden muß. Eben so wenig, wie Krug's Gründe, sind die von Hegel vorgebrachten für die Wiedervergeltung beweisend. Dieser nennt zwar die Wiedervergeltung in der Beweisführung selbst nicht; aber was er zu beweisen sucht, ist der Sache nach eine Wiedervergeltung, indem er sagt: „Die Verletzung „die dem Verbrecher widerfährt" (welche Verletzung? eine jede ohne Ausnahme? oder die s. g. talio? — das Argument spricht für die letzte.) „. . . . ist ein Recht an den Verbrecher selbst, d. i. in seinem „daseyenden Willen, in seiner Handlung gesetzt. Denn in seiner „als eines Vernünftigen Handlung liegt, daß sie etwas Allgemei„nes, daß durch sie ein Gesetz aufgestellt ist, das er in ihr für sich an„erkannt hat, unter welches er also als unter sein Recht subsumirt wer„den darf." Hiergegen muß ich wiederholen, was ich in meiner Einleitung in das Kriminalrecht (Bonn 1826) S. 16. dagegen bemerkt habe: 1. das Verbrechen ist zwar die Handlung eines Vernünftigen, aber nicht eine vernünftige Handlung. Daher kann 2. in ihm nicht liegen, daß durch dasselbe ein Gesetz aufgestellt sey; denn ein Gesetz kann nur durch eine vernünftige nicht durch eine unvernünftige Handlung aufgestellt werden; 3. liegt auch nicht darin, daß der Verbrecher dieses Gesetz für sich als sein Recht anerkannt habe; vielmehr handelt der wahre Verbrecher mit dem vollen Bewußtseyn der Ungerechtigkeit und Gesetzlosigkeit seiner Handlung, und weiß und erkennet, daß seine Handlungsweise weder Anderen, noch auch ihm selbst ein Recht seyn könne; 4. wenn er aber auch wirklich dieses in seiner Handlung oder sogar ausdrücklich anerkennete (wie dies bei allen bloß objektiven Verbrechen der Fall ist, wo der Verbrecher ohne Einsicht des Unrechtes, oder gar in der Meinung er handele vortrefflich, das Recht verletzet): so würde doch gar nicht folgen, daß Andere ihn nun unter dieses Recht subsumiren dürften. Denn nicht alles, was Einer als ein Recht Anderer gegen sich anerkennt, wird dadurch auch ein Recht; sonst müßte auch die Sklaverei durch freiwillige Unterwerfung ein Recht werden. Bei diesen vielen Fehlern sieht Hegel doch mit großer Geringschätzung auf die früheren philosophischen Begründungen des Strafrechtes herab! — III. Eben so wenig, wie die Wiedervergeltung ist die Rechtlosigkeit als Folge der Rechtsverletzung haltbar. Denn völlige Rechtlosigkeit eines Menschen ist überhaupt ein phi-

losophisches Unding. So lange der Mensch noch lebt und Freiheit und Vernunft hat, besteht auch das, was die Eigenschaft eines Rechtssubjektes mit Nothwendigkeit begründet, und es ist unmöglich daß ein vernünftiger Mensch irgend einen anderen Menschen, was für Umstände auch eintreten mögen, als ein Wesen ohne Recht behandele, da es immer ein Widerspruch seyn wird, daß ein Mensch Freiheit und Vernunft, und doch nicht das habe, was von Freiheit und Vernunft unzertrennlich ist. — Fichte führt indessen für die Rechtlosigkeit einen förmlichen Beweis: „Es hat jemand, zufolge des Rechtsbegriffes überhaupt Rechte lediglich unter der Bedingung, daß er in eine Gemeinschaft vernünftiger Wesen passe, d. h. daß er sich die Regel des Rechtes „zum unverbrüchlichen Gesetze aller seiner Handlungen gemacht habe, „und fähig sey, durch die Vorstellung dieses Gesetzes auch wirklich in „allen Aeußerungen seiner Freiheit, die unter demselben stehen bestimmt „zu werden. Wer mit Willen und wer aus Unbesonnenheit sich gegen „das Gesetz vergeht, beide sind nicht in diesem Falle.“ Der erste Satz ist wahr, der zweite falsch. Denn daß jemand sich gegen das Rechtsgesetz vergeht, beweiset durchaus nicht, daß er nicht im Stande sey sich dasselbe zur unverbrüchlichen Regel zu machen, oder unfähig, dasselbe immer zu befolgen; sondern beweiset nur daß er auch fähig sey, es zu übertreten. Und eben daß er dasselbe mit Willen oder aus Unbesonnenheit übertritt, ist ein Beweis dafür, daß er auch des Gegentheils fähig sey. Soll es aber, damit jemand in eine Gemeinschaft vernünftiger Wesen passe, erforderlich seyn daß er unfähig sey, das Rechtsgesetz zu übertreten: so ist sicher niemand auf Erden ein Rechtssubjekt. Fichte hätte vielmehr sagen müssen, damit jemand in eine Gemeinschaft rein vernünftiger Wesen passe, sey jenes erforderlich. Wir sind aber nur sinnlich-vernünftige Wesen. (Vergl. meine Einleitung in das Kriminalrecht, S. 22. 23.). Schmalz argumentirt über die Wirkung einer Rechtsverletzung so: „Strafe ist die „Wiederverletzung der Rechte desjenigen, welcher die Rechte eines Anderen verletzt hat. (Aphor. 158). Der Verletzte ist zur Strafe „juridisch berechtiget, obwohl ethische Pflicht ihm Versöhnlichkeit „und Großmuth befiehlt. — Denn der Uebertreter juridischer „Pflichten hat die Unverletzlichkeit verloren, welche das Vorrecht „vernünftiger Willen allein, nicht des vernunftlosen oder vernunftwidrigen ist.“ (Aphor. 159.). — Diese beiden Aphorismen widersprechen sich einander, da nach dem ersten die Strafe eine Verletzung der Rechte seyn soll, nach dem zweiten aber, weil das Recht der Unverletzlichkeit durch die Uebertretung verloren geht, eine Verletzung der Rechte nicht mehr möglich ist. Dann ist es unrichtig die Unverletzlichkeit ein Vorrecht des vernünftigen Willens zu nennen, da eben dies Recht dem vernunftlosen und vernunftwidrigen Willen allgemein abgesprochen wird, und nicht einzusehen ist, was für Rechte diesem dann noch bleiben können, so daß der vernünftige Wille Vorrechte haben könnte. Allem Anschein nach ist aber auch in diesem Satze gesagt, daß der vernunftlose und vernunftwidrige Wille schlechthin verletzlich sey. Und

das ist wieder unrichtig, da nicht alle Vernunftlosigkeit und Vernunftwidrigkeit eine Rechtsverletzung ist. Endlich wenn man auch zugibt, daß Vernunftlosigkeit und Vernunftwidrigkeit den Verlust der Unverletzlichkeit bewirke; so ist es doch falsch, daß der Träger des vernunftlosen Willens die Unverletzlichkeit überhaupt verliere, oder wenigstens müßte das eigens bewiesen werden. Denn der hinzugefügte Grund: die Unverletzlichkeit sey ein Vorrecht vernünftiger Willen reicht nicht aus, da aus diesem nur folgt, daß der Uebertreter die Unverletzlichkeit für jeden unvernünftigen Willen, nicht aber für den nachher immer noch möglichen vernünftigen Willen, verloren habe.

## §. 82.

### bb. Ins Besondere aus Handlungen, welche Veränderungen in dem Geiste des Anderen hervorgebracht haben.

### aaa. Wenn dies einseitig geschehen ist.

### A. Täuschung.

Ueber die gerechten Handlungen dieser Art ist das im §. 79. Gesagte hinreichend. In der Regel sind solche Handlungen, eben weil sie einseitig vorgenommen werden ungerecht, und nur wenn Pflicht oder nothwendige Vertheidigung zu Grunde liegt, gerecht. Die ungerechten aber müssen unter eine von folgenden Klassen fallen wovon die erste die Täuschung ist. Was über die rechtlichen Folgen aller insgesammt zu sagen ist, ersieht man aus den beiden vorhergehenden Paragraphen. Hier die Anwendung auf die einzelnen und das Besondere derselben. Wenn die Täuschung (§. 74.) außer der Trübung der Erkenntniß noch einen andern Schaden gebracht, also irgend ein Mittel für die Lebenszwecke entzogen oder verschlechtert hat, (man nennt sie dann Betrug); so gelten offenbar die im §. 58. und 80 aufgestellten Grundsätze über den Schadenersatz. — Hat sie aber bloß die Erkenntniß getrübt, so ist zwar der Schaden gehoben, sobald die Täuschung als Täuschung erkannt ist; aber wegen der entstandenen Ungewißheit, ob der Aussage des Lügners zu trauen sey, handelt der Getäuschte nicht ungerecht, wenn er in der Folge dem Lügner Glauben und Zutrauen versagt und Mißtrauen gegen ihn äußert. Dieses Mißtrauen ist in vielen Fällen das einzige Mittel sich vor neuen Täuschungen sicher zu stellen.

§. 83.

B. Ehrenkränkung.

Wenn Injurien einen äußeren Schaden, z. B. am Körper oder am Vermögen bewirkt haben: so ist der Beleidigte nach §. 80. wieder zuerst einen Ersatz dafür zu fordern berechtigt. Eben so kann er alles fordern, was die nachtheiligen Folgen der Injurien die auch kein sichtbarer äußerer Schade sind wieder aufhebt. Folglich hat er bei Verläumdungen ein Recht auf Widerruf, bei zweideutigen Handlungen ein Recht auf Ehrenerklärung, in allen Fällen ein Recht auf Zurücknahme der Kränkung, d. h. auf das, was in der Gesellschaft, worin er lebt, allgemein als eine solche angesehen wird, und außerdem nicht an sich rechtlich unerlaubt ist, denn mehr als dies kann er nach unserem Rechtsgesetze vernünftig nicht fordern um einen Ersatz zu haben. Bleibt nun des Ersatzes ungeachtet noch eine Rechtsunsicherheit für ihn bestehen, so findet auch der Grundsatz über Bürgschaft Anwendung, und er kann alles fordern, respektive thun, was als solche Bürgschaft vernünftig angesehen werden kann, ja was, wenn es auch an sich nicht vernünftig ist, doch in der That eine solche Bürgschaft gibt, wofern es nur das Maß der Nothwendigkeit nicht überschreitet, und an sich nicht rechtlich unerlaubt ist.

Anmerkung.

Es ist bekannt, daß viele Menschen das Duell als Mittel gegen Injurien betrachten, obschon unstreitig die Moral, die meisten positiven Gesetze, und bei weitem die Mehrheit aller gesitteten Menschen dasselbe nicht bloß für unerlaubt sondern auch für lächerlich erklären. Allein es läßt sich nicht leugnen, daß dasselbe in der That die verlangte Bürgschaft gibt und wenn es dann auch, woran ich nicht im Mindesten zweifele, wider alle Moral und Religion verstößt, so folgt daraus noch nicht, daß es darum rechtlich unerlaubt sey. Dies gilt jedoch nur außer dem Staate. Denn sobald wir uns im Staate unter positiven Gesetzen lebend denken, ist es ohne die ungeheuerste Inkonsequenz und ohne gefährliche Anarchie nicht möglich, das als rechtliches Mittel der Rechtshülfe zu betrachten, was die Staatsgesetze als Verbrechen verbieten. Gesetzt auch, es wäre wahr, was Manche zur Entschuldigung sagen, daß die Hülfe des Staates hier nicht ausreiche: so ist es doch traurig, daß man in dieser Weise seine, oft nur geringfügig verletzte, Ehre der Ehrfurcht für die Obrigkeit die Gesetze und das Wohl des Staates vorzieht.

§. 84.

### C. Verführung zur Unsittlichkeit.

Verführung zur Unsittlichkeit ist strenge genommen nur bei unerfahrenen und jungen Personen möglich, da Erfahrene und Erwachsene nicht verführt werden können, wenn sie nicht wollen. Darum können diese eine Anreizung zum Bösen zwar wohl als Injurie betrachten, aber ihre eigene Nachgiebigkeit gegen Verlockungen nicht als ein ihnen zugefügtes Unrecht. Bei jenen ist dagegen der Hauptschaden, die sittliche Verschlimmerung, nur durch eigene Besserung zu heben. Jeder andere Schadenersatz kann aber allerdings als eine Pflicht des Verführers betrachtet werden. Ueberhaupt ist endlich durch eine jede Verführung so wie durch jede Anreizung zum Bösen das Recht des Mißtrauens begründet, weil dieses Mißtrauen eine moralisch nothwendige Folge und zugleich ein nothwendiges Schutzmittel gegen den Verführer ist.

§. 85.

### D. Verhinderung des freien Gebrauches der Geisteskraft.

Ueber diese ist nichts Besonderes zu sagen, sondern bloß im Allgemeinen zu bemerken daß die in den §.§. 80. 81. entwickelten allgemeinen Grundsätze über die Forderung des Schadenersatzes und der Sicherstellung durch eine Bürgschaft für Gegenwart und Zukunft auf dieselbe anwendbar sind, wenn in den einzelnen Fällen die Bedingungen der Anwendung dasind.

§. 86.

### E. Zwang zum Handeln.

Der Zwang ist entweder 1. ein absoluter oder 2. ein kompulsiver (Zwang durch Drohung). Jener bewirket eine physische Nothwendigkeit der äußeren Handlung. Eben deshalb kann diese, so lange der Wille nicht zustimmt, nur nach

Naturgesetzen beurtheilt, und folglich gar nicht als ein Produkt des Willens betrachtet werden (§. 41). Daher begründet absoluter Zwang für den Gezwungenen erstens das Recht, die gesetzte Handlung in Bezug auf seine Person als ganz und gar nichtig zu betrachten. — Außerdem begründet er nach dem Vorigen zweitens das Recht, Schadenersatz, und drittens das Recht, eine Sicherstellung für Gegenwart und Zukunft zu fordern.

Der kompulsive Zwang bewirkt zwar keine physische Nothwendigkeit der Handlung, aber die Drohung erzeugt doch widerrechtlich eine nachtheilige Veränderung in dem Zustande des Bedrohten. Wenn daher bei kompulsivem Zwange der Gezwungene immer noch als selbst wollend erscheint, so ist er zwar nicht berechtigt, das Geschehene sofort als nichtig zu betrachten, aber doch 1. berechtigt, Schadenersatz zu fordern, und der wird sehr oft in Wiederaufhebung des Geschehenen bestehen, 2. eine Sicherstellung für die Gegenwart und Zukunft zu fordern, (nach dem Vorigen.).

## §. 87.

### bbb. Wenn es zweiseitig geschehen ist.

#### A. Begriff des Vertrages.

Daß Veränderungen in dem Rechte eines oder zweier in Beziehung auf einander Handelnden, durch die gemeinschaftliche Thätigkeit entstehen können ist oben §. 47. schon nachgewiesen. Nur blieb es dort unentschieden ob die Veränderung auch darin bestehen könne, daß Einer oder Beide auch für die Zukunft rechtlich gebunden würden, etwas zu unterlassen oder zu thun, wenn nicht auf der Stelle schon eine solche faktische und rechtliche Veränderung der Umstände gemacht würde, welche eine eigenmächtige Abänderung ohne Verletzung des Rechtes nachher unmöglich machte. Gerade dies kommt nun im Verkehr der Menschen am häufigsten vor, daß sie die Willkühr eines Anderen durch gegenseitige Uebereinkunft für die Zukunft zu beschränken suchen, und es ist unnöthig nachzuweisen, daß auf dieser Art von Handlungen viele der wichtigsten Lebensverhältnisse aller Menschen beruhen.

Daher hier die Frage über die rechtlichen Erfordernisse und Wirkungen der Verträge. Denn die in den genannten Fällen vorkommende Erklärung des gemeinschaftlichen Willens Zweier oder Mehrerer, daß eine Veränderung in dem rechtlich erlaubten Wollen und Thun Eines oder Mehrerer bewirkt werden solle nennt man bekanntlich Vertrag. Da eine solche Erklärung auch bei jeder zweiseitig bewirkten Veränderung im Eigenthum und in den dinglichen Rechten nothwendig vorkommt, so ist mit jeder Tradition und mit jeder Einräumung eines dinglichen oder sachlichen Rechtes auch stets ein Vertrag verbunden (vergl. §. 79, 50.) und man kann einen solchen Vertrag einen dinglichen oder sachlichen nennen. Alle andern Verträge dagegen können dann persönliche heißen, indem sich diese zunächst auf das äußere Wollen oder Thun der Person beziehen. Die Personen, welche den Vertrag schließen, nennt man Kontrahenten.

§. 88.

B. Allgemeine Erfordernisse eines jeden Vertrages.

Aus der Sache selbst geht nach dem Gesagten als wesentlich an jedem Vertrage hervor

1. daß Zwei oder Mehrere einen gemeinschaftlichen Willen äußern,
2. daß dieser Wille darauf gerichtet sey, eine Veränderung in dem rechtlich möglichen Wollen und Thun eines oder aller Kontrahenten unmittelbar zu bewirken. Denken wir eins von diesen Erfordernissen weg, so verschwindet sofort der ganze Begriff des Vertrages, und es bleibt höchstens ein zusammentreffendes gemeinsames Wollen und Thun übrig.

§. 89.

C. Abgeleitete Erfordernisse.

Um des ersten §. 88. genannten Erfordernisses willen ist zum Entstehen eines wahren Vertrages nach dem höchsten Rechtsgesetze nothwendig: 1. Fähigkeit zum Wollen, 2. Wirk-

lichkeit des gemeinsamen Wollens, 3. Freiheit desselben. Aus Mangel der Fähigkeit kann daher α. mit Unmündigen β. mit Wahnsinnigen γ. mit Bewußtlosen [1]) kein wahrer Vertrag geschlossen werden. Die Wirklichkeit des Wollens überhaupt fehlt, wenn ein absoluter Zwang das Abschließen des Vertrags herbeiführte (§. 86.)

Die Wirklichkeit des gemeinsamen Wollens fehlt, wenn

α. über den Gegenstand des Vertrags ein wesentlicher Irrthum Statt fand [2]),

β. wenn die Willenseinigung durch Betrug bewirkt wurde.

γ. Wenn der Wille auch nur von einer Seite nicht bestimmt erklärt wurde [3]).

Die Freiheit des gemeinsamen Wollens fehlt, wenn die Vereinigung Folge eines absoluten Zwanges war — ein Vertrag ist dann gar nicht geschlossen. Selbst wenn der nur kompulsive Zwang durch seine Furchtbarkeit dem Kontrahenten das Bewußtseyn raubt, ist kein wahrer Vertrag möglich. Außerdem ist freilich ein wahres gemeinsames Wollen, und also auch ein wahrer Vertrag anzunehmen; allein, da auf der einen Seite Drohung oder Angriff, welche nicht Pflichterfüllung oder Vertheidigung waren, das Wollen herbeiführte, so entsteht nach §. 86. das Recht auf Schadenersatz, und da der Schade gewöhnlich gerade darin besteht, daß der Vertrag geschlossen ist, das Recht, Wiederaufhebung dieses Vertrages zu fordern, wofern nämlich überhaupt ein Vertrag rechtlich bindend ist, wovon §. 90. u. ff.

Vom zweiten Erforderniß abgeleitete Erfordernisse sind,

1. daß die Rechte der Kontrahenten, worüber kontrahirt wird, Rechte der Kontrahenten und nicht Rechte eines Dritten seyen [4]),
2. daß die Rechte, worüber kontrahirt wird, veräußerlich seyen d. h. hingegeben und erworben werden können [5]).

Anmerkung.

1) Nach diesen Erfordernissen können völlig betrunkene Menschen keinen wahren Vertrag schließen. Eben so von einem Affekte hingerissene. Ob aber durch Leidenschaft Beherrschte keinen gültigen Vertrag schließen können, ist eine andere Frage. Leidenschaft macht

der Beurtheilung und des Bewußtseyns nur dann unfähig, wenn sie in Affekt ausbricht; außerdem aber vermag der Mensch in der Leidenschaft sehr wohl sich mit Ueberlegung zu etwas zu entschließen.

2) Wenn jeder der Kontrahenten seinen Willen auf einen andern Zweck gerichtet hat, z. B. der eine ein Pferd kaufen, der andre einen Ochsen verkaufen will, dann ist offenbar kein gemeinsamer Wille da. Jeder Irrthum welcher die Substanz des Gegenstandes selbst oder wesentliche Eigenschaften desselben betrifft verhindert also ein wahres gemeinsames Wollen. — Ist der Irrthum unwesentlich, besteht er in einer falschen Vorstellung von zufälligen Eigenschaften des Objektes: so ist allerdings ein gemeinsames Wollen da, und vernünftiger Weise könnte niemand glauben daß kein wahrer Vertrag geschlossen wäre. Freilich nicht aus dem Grunde, daß gar kein Vertrag geschlossen werden könnte, wenn Verträge in außerwesentlichem Irrthum geschlossen nicht gültig seyn sollten; denn dann setzte man voraus, daß nothwendig Verträge geschlossen werden müssen. Diese Nothwendigkeit wäre aber noch zu erweisen, und dann würde doch nur dieses folgen, daß Verträge theoretisch möglich, praktisch nicht anwendbar seyen, und daraus ginge ferner nichts weiter hervor, als worauf wir schon mehrmals gestoßen sind: die Nothwendigkeit eines positiven Rechts. — Uebrigens ist es auch falsch daß dann gar keine Verträge mit Sicherheit geschlossen werden könnten; denn immer könnte man sich darüber einig werden, daß bestimmte Merkmale und Eigenschaften an dem Gegenstande des Vertrages sich finden, alle andern aber dagegen nicht in Betracht kommen sollten. — Gewöhnlich behauptet man auch, der Irrthum müsse ein unvermeidlicher (invincibilis) seyn; aber er mochte vermeidlich oder unvermeidlich seyn, wenn er wesentlich ist, so ist keine Vereinigung da. Zudem möchte wohl schwerlich von irgend einem Irrthume bewiesen werden können, daß er unvermeidlich sey.

3) Es ist aber nicht nothwendig, daß der Wille gerade durch Worte erklärt werde, da eine bestimmte Willenserklärung auch ohne Worte möglich ist. Ja es ist eine bloß vorausgesetzte Einwilligung als Stellvertreterinn einer ausdrücklichen möglich, nämlich überall, wo es unvernünftig seyn würde, anzunehmen, daß ein Kontrahent nicht eingewilligt habe. Daher die bekannte Regel: Qui tacet consentire videtur, wovon jedoch Krug (Rechtslehre S. 193) richtig bemerkt, daß sie vollständig so lauten müsse: Qui tacet verbo et facto, ubi obloqui vel resistere potest ac debet, consentire videtur. Denn wo Einer nicht widersprechen kann, obschon er wohl will, da kann offenbar aus seinem Schweigen nicht geschlossen werden, daß er eingewilligt habe. Eben so, wo Einer zwar nicht widerspricht, aber das Widersprechen auch nicht erforderlich ist, um das Nichteinwilligen kund zu geben, sondern dafür noch andere, dem anderen Kontrahenten wohl bekannte, Gründe sprechen, kann die Einwilligung nicht als vorhanden angenommen werden.

Es geht hieraus hervor, daß es nach dem Naturrechte gar keiner

besondern Form bedürfe, damit die Einwilligung zu einem Vertrage wahrhaft gegeben werde, da selbst eine sogenannte stillschweigende Einwilligung hinreichend ist. Indessen ist nicht zu leugnen, daß besondere Formen für die Willenserklärung unter einem großen Haufen mit einander verkehrender Menschen dringendes Bedürfniß werden können. Denn zwischen entschiedenem Wollen und Nichtwollen gibt es, wie die tägliche Erfahrung lehrt, manche Mittelstufe, so daß es oft sehr schwer ist, zu entscheiden, ob von beiden Seiten ein positives Wollen zu Stande gekommen sey. Dieser Schwierigkeit wird vollkommen abgeholfen durch besondere Formen, welche allgemein als Zeichen des entschiedenen Wollens angesehen werden. Von diesem Gesichtspunkte aus muß man die Formen beurtheilen, welche für gewisse Arten der Verträge vom Römischen Rechte und von anderen positiven Rechten gefordert werden.

4) Ein Vertrag, wodurch in den Rechtsverhältnissen eines Dritten eine Veränderung hervorgebracht werden sollte, wäre in Beziehung auf diesen Dritten offenbar eine einseitig und bloß eigenmächtig unternommene Veränderung in der Freiheitssphäre dieses Dritten, also ungerecht.

5) Unveräußerlich sind

1. der Inbegriff des gesammten natürlichen Rechtes,
2. das Urrecht,
3. jedes mit dem Urrecht nothwendig zusammenhangende Recht, nämlich:

α. das Recht eine pflichtmäßige Handlung zu setzen,

β. das Recht, eine pflichtwidrige Handlung zu unterlassen,

γ. das Recht, eine physisch nothwendige Handlung zu setzen, in der gehörigen Beschränkung,

δ. das Recht, eine physisch unmögliche Handlung zu unterlassen. Daher ist kein Vertrag über das Urrecht, über alle Rechte überhaupt, keiner wodurch jemand zu einer unmoralischen, keiner, wodurch jemand zu einer physisch unmöglichen Handlung verpflichtet wird, ein wahrer Vertrag, wenn dadurch an diesen Rechten selbst etwas geändert werden soll.

## §. 90.

### D. Wirkungen eines wahren Vertrages.

Wenn nun ein Vertrag die angegebenen Erfordernisse an sich hat, so kann er selbst als ein rechtliches Geschäft bestehen, und es ist möglich, daß er Rechte und Pflichten erzeuge: ob er sie aber erzeuge, und welche, das ist dann eine noch zu untersuchende Frage, da nur über diejenigen Verträge, mit denen die Erfüllung selbst auf der Stelle verbunden ist, die Entscheidung in dem Früheren bereits gegeben, und leicht zu sehen ist, weil überall, wo mit dem Ab-

schließen des Vertrages die Erfüllung zugleich verbunden ist (z. B. bei der Tradition), das neu entstandene Verhältniß offenbar ohne einen Angriff auf Person oder Eigenthum nicht einseitig wieder aufzuheben ist. Die wichtigste Klasse ist also noch zu betrachten. Um nun die Wirkung solcher Verträge, die den Willen bloß durch Willenserklärung für die Zukunft bilden sollen, deutlich und zuverlässig zu erkennen, ist es zweckmäßig, die Fälle zu unterscheiden, worin nur der eine Kontrahent von seinen sachlichen Rechten oder von seiner freien Befugniß, zu thun oder zu lassen, zu Gunsten des Andern etwas aufgibt (der einseitige Vertrag) und, worin alle beide gegenseitig davon aufgeben, (der zweiseitige Vertrag); dann noch die Fälle, wo dieses Aufgeben unbedingt, von den Fällen worin es bedingt geschieht.

## §. 91.

### 1. Eines einseitigen.

Jeder einseitige Vertrag geht entweder auf ein Unterlassen oder auf ein Thun, welches zum Vortheil des einen Kontrahenten vom anderen versprochen wird. (Verträge die demjenigen dem etwas versprochen wird (dem Promissar) in gar keiner Art einen Vortheil gewähren, ohne alles Interesse sind, werden vernünftige Menschen nicht schließen. Darum nimmt das positive Recht auch gar keine Notiz von ihnen). Wenn nun der eine Kontrahent (der Promittent) dem andern (Promissar) etwas zu unterlassen freiwillig verspricht, und sich dem andern als an dieses Versprechen rechtlich gebunden erklärt, dieser aber seine Erklärung als wahr annimmt, so macht jener es diesem möglich, für seine Lebenszwecke mit Ruhe ein bestimmtes Benehmen einzuschlagen; er nöthigt den anderen moralisch, auf die Wahrhaftigkeit und Treue seines Gegners zu rechnen, und erregt freiwillig in demselben die Hoffnung, von dem Nachtheile einer Handlung frei zu seyn, welchem er ohne das freie Versprechen ausgesetzt seyn würde. Nimmt er hierauf des angenommenen Versprechens ungeachtet die Handlung dennoch vor: so begeht er eine doppelte Ungerechtigkeit gegen den Anderen.

Denn einmal täuschet er denselben ohne alle Nothwendigkeit zur Vertheidigung bloß aus Muthwillen oder Schlechtigkeit (und zwar von Anfang an, wenn er fälschlich sein Wort gab, oder hinterher, indem er es bricht); dann aber fügt er demselben einen reellen Schaden zu, indem er nicht bloß die freiwillig in ihm angeregte Erwartung und Hoffnung vereitelt, sondern auch alle Maßregeln und Schritte, welche derselbe im Vertrauen auf das gegebene Wort getroffen und gewählt hatte, eigenmächtig vereitelt Dies Letztere kann geringfügig aber auch bedeutend, so bedeutend seyn, daß das ganze irdische Lebensglück des Anderen dadurch zerstört wird. In dem andern Falle, wo jemand einem Andern eine positive Leistung verspricht, ist auf dieselbe Weise dies Versprechen, wenn es fälschlich ohne den Willen der Erfüllung gegeben wird, schon von Anfang an eine Ungerechtigkeit; oder wenn es mit dem Willen zu erfüllen gegeben, aber nachher gebrochen wird, ist dies Brechen des gegebenen Wortes eine ungerechte Täuschung. Außerdem aber wird wieder wie im ersten Falle der Promissar durch das freie Versprechen in die gerechte Erwartung und Hoffnung versetzt, daß zu seinem Vortheile von dem Promittenten etwas geschehen werde; dieser macht es jenem nicht nur möglich, sondern, weil er Vertrauen auf sein Wort verlangen kann und wirklich verlanget, auch moralisch nothwendig, auf die versprochene Handlung zu rechnen und darnach ein eigenes Benehmen für seine Zwecke einzuschlagen, welches sonst nicht möglich seyn würde. Dies Benehmen aber, was der Promittent selbst freiwillig hervorgerufen hatte, vereitelt er wieder, durch Abgehen vom Vertrage, und füget dadurch mittelst widerrechtlicher Täuschung dem Promissar einen reellen Schaden zu, der allerdings wieder unbedeutend, aber auch so bedeutend seyn kann, daß alle Lebensplane dadurch zerstört werden. Zwar könnte man sagen, das freie Versprechen begründe zunächst eine sittliche Pflicht, und Nichterfüllen einer sittlichen Pflicht sey noch keine Rechtsverletzung (§. 68). Allein hier ist mehr als ein bloßes Unterlassen sittlicher Pflichterfüllung, weil mit dem Unterlassen ein positives Thun zusammentrifft, welches von dem Unterlassen nicht getrennt werden kann, da ohne dasselbe, ohne das frei gegebene und angenommene Versprechen, die besondere Pflicht zu

der bestimmten Handlung gar nicht bestehen würde. Eine Pflicht, die ohne Versprechen bestände, nicht erfüllen, würde allerdings keine Rechtsverletzung seyn; aber erst versprechen, und dann das gegebene Versprechen brechen ist ein positives direktes Verletzen der Pflicht, ist das konträre Gegentheil derselben, was immer eine Rechtsverletzung ist (§. 21. Anmerkung). Nicht das Unterlassen für sich allein betrachtet bildet hier die Rechtsverletzung, sondern der ganze Vorgang: daß zuerst etwas versprochen und dann das gegebene Versprechen eigenmächtig gebrochen wird.

Das eigenmächtige Abgehen von einem wahren Vertrage ist demnach eine Ungerechtigkeit. Folglich darf dieses Abgehen nach dem höchsten Rechtsgesetze 1. von demjenigen, dem dadurch Unrecht geschähe, nöthigen Falls mit Gewalt verhindert werden, und 2. wenn es nicht mehr gehindert werden kann, finden die Grundsätze Anwendung, welche oben (§. 80. 81.) aus dem Rechtsgesetze für den Fall eines begangenen Unrechts entwickelt sind — die Grundsätze über den Schadenersatz und die Bürgschaft. Wenn aber das Abgehen von dem Vertrage sogar mit Gewalt verhindert werden darf: so darf offenbar das Erfüllen des Vertrages erzwungen werden, da dies mit andern Worten ganz dasselbe ist. Mithin erzeugt jeder wahre Vertrag für denjenigen, welcher darin etwas verspricht, eine Rechtspflicht, eine Pflicht, das was er versprochen hat zu erfüllen, welche nöthigen Falls von ihm erzwungen werden kann.

Anmerkung.

Ueber die Wirksamkeit der Verträge ist sehr viel und verschieden geschrieben worden. Die meisten Schriftsteller behaupten, wie hier geschehen ist, daß schon nach natürlichem Rechte dieselben eine rechtliche Verpflichtung auf ihren Inhalt erzeugen; andere lassen nur eine beschränkte Verbindlichkeit zu, z. B. zur Entschädigung, oder nur dann, wenn die versprochene Gegenleistung erfolgt sey (Schmauss de obligatione pactorum); andere leugnen alle Verbindlichkeit und einer verirrt sich gar zu sagen, es sey ein unveräußerliches Recht des Menschen, auch einseitig, sobald er wolle, jeden seiner Verträge aufzuheben! — Ein schönes unveräußerliches Recht, unsittlich zu seyn! — Nachdem ich oben einen ausführlichen Beweis geführt habe, halte ich es nicht für nöthig, mich weiter mit den Gründen für eine so völlig in allen Staaten verworfene Lehre, die jeden sittlichen und rechtlichen

Verkehr so wie alle Geselligkeit und Zuversicht des Lebens unmöglich macht, zu befassen. Diejenigen, welche für die rechtliche Verbindlichkeit der Verträge sind, haben übrigens wieder sehr verschiedene Gründe. Einige deduciren dieselbe aus der Verbindung mit dem Wohle des ganzen Menschengeschlechtes — eine Deduktion die erst im Staate für die positive Gesetzgebung anwendbar ist; andere aus einer ursprünglichen Uebereinkunft des Menschengeschlechtes (Hume über die menschliche Natur B. 3. S. 110) — was offenbar eine petitio principii ist; andere aus der Dereliktion einer Sache oder eines Rechtes auf Seiten des Promittenten, und der Okkupation auf Seiten des Promissars — was nur auf einige Verträge passet; andere endlich aus der Ungerechtigkeit der erregten vergeblichen Erwartung — was meines Erachtens der richtige Weg ist. Vgl. Meister, Lehrb. des Naturr. S. 224 ff. Sonderbar ist Kants Ansicht über die Verbindlichkeit der Verträge. Er äußert nämlich in der Einleitung zu seinen metaphys. Anfangsgründen der Rechtslehre S. XVI, die Ethik nehme das Gesetz: pacta sunt servanda, und die diesem korrespondirende Pflicht aus der Rechtslehre als gegeben an; nicht in der Ethik, sondern im jus liege die Gesetzgebung, daß angenommene Versprechen gehalten werden müssen. Gegen die hierin ausgesprochene Voraussetzung, daß die Rechtslehre der Sittenlehre vorhergehe, habe ich oben schon das Nöthige gesagt. Kant führt auch in seiner ganzen Abhandlung über das Verhältniß der Rechtslehre zur Ethik nichts an, wodurch dies bewiesen würde. Er nimmt es bloß als ausgemacht an, und weiset z. B. auch das nicht einmal nach, warum denn die Gesetzgebung für den Satz, pacta sunt servanda, in der Ethik nicht vorkomme und vorkommen könne, warum sie diesen Satz aus der Rechtslehre entlehnen müsse. Ich bemerke dies hier bloß in der Absicht um eine andere Bemerkung anzubringen. Nach unserem Systeme nämlich kann die Sittenlehre aus der Rechtslehre nichts entlehnen, weil sie dieser vorhergeht, und ohne diese vollständig abgehandelt werden kann. Damit scheint nun in Widerspruch zu stehen, was doch im wirklichen Leben oft vorkommt, daß der Inhalt einer sittlichen Pflicht aus einer rechtlichen Entscheidung erst erkannt werden kann. Der Widerspruch löset sich aber dadurch, daß nach eben diesem Systeme die Sittenlehre in die Rechtslehre hineinführt, indem sie der Grundlage aller Rechtslehre durch ihre Principien eine ethische Sanktion gibt; daß sie auf diesem Wege ganz konsequent zu dem Grundsatze hinführt, man solle in einem Staate seine rechtlichen Pflichten aus dem positiven Recht erkennen, und diese dann zugleich als sittliche Pflichten betrachten. Denn, wie das oben nachgewiesen wurde, die Rechtslehre schließt sich bei uns an die Pflichtenlehre an; sie lehrt keine neuen Pflichten, sondern nimmt nur von den in der Sittenlehre vorgekommenen einige, wie z. B. die Pflicht sein Versprechen zu halten in ihren Schutz, indem sie für diese im Nothfalle sogar den Zwang zuläßt, und indem sie die negative Pflicht, niemand zu verletzen, allgemein durch diesen Schutz unter eine äußere Garantie stellt. Zugleich aber führt sie eben so, wie die Rechtslehre, oder vielmehr durch

die Rechtslehre zur Anerkennung einer rechtbestimmenden Auktorität, welcher sie eben dadurch die Eigenschaft einer Quelle für mancherlei Rechtspflichten beilegt, denen auf diese Weise im Voraus die Sanktion sittlicher Pflichten ertheilt wird.

### §. 92.

### 2. Eines zweiseitigen.

Beim zweiseitigen Vertrage gilt offenbar für jede der beiden Partheien, was bei dem einseitigen für den Versprechenden als Pflicht nachgewiesen ist. Nur diese neue Frage entsteht hier, ob vielleicht durch die Wortbrüchigkeit der einen Parthei die andere von ihrer Vertragspflicht entbunden werde. Das nun kann man nur dann annehmen, wenn die gegenseitige Nichtleistung angesehen werden kann als Vertheidigung gegen die erste Nichtleistung, oder als Schadenersatz. Denn außerdem könnte ein solches Aufheben der Pflicht auf der einen Seite durch die Rechtsverletzung auf der andern Seite nur aus einer Reciprocität der Rechtsverletzungen abgeleitet werden, welche aber, wie schon §. 81. bemerkt ist, nicht erwiesen werden kann. Als Vertheidigung erscheint übrigens die gegenseitige Nichtleistung, wenn die Leistung gefordert wird, ohne daß die Gegenleistung angeboten, oder indem diese sogar verweigert wird. Als Schadenersatz aber, wenn der Schaden sonst nicht zu ersetzen ist.

### §. 93.

### 3. Eines bedingten.

α. Wenn die Bedingung suspensiv ist.

Anders aber ist die gedachte Frage zu entscheiden, wenn die Gegenleistung im Vertrage selbst zur Bedingung der Leistung gemacht ist. Bedingung nämlich ist jedes zukünftige noch ungewisse Ereigniß, wovon die Verbindlichkeit eines Vertrages abhängig gemacht wird. Wird das Anfangen seiner Verbindlichkeit davon abhängig gemacht, so ist die Bedingung aufschiebend (suspensiv); wird aber das Aufhören der Verbind-

lichkeit davon abhängig gemacht, so ist sie auflösend (resolutiv) [1]. — Das Eintreten der Bedingung kann abhangen 1. von der Willkühr des Promittenten; dann ist sie eine scheinbare Bedingung, weil es vom Promittenten abhängt, ob er verpflichtet werden will oder nicht; 2. von der Willkühr des Promissars, dann ist sie eine im positiven Rechte s. g. potestativa; 3. vom Zufalle, 4. vom Zufalle und der Willkühr des Promissars zugleich, (eine gemischte Bedingung). Die Bedingung kann ferner physisch oder moralisch möglich oder unmöglich seyn.

Aus einem durch suspensive Bedingung beschränkten Vertrage entsteht nicht sofort die Verbindlichkeit zu dem Thun oder Lassen, worauf der Vertrag lautet; aber es entsteht für den Promittenten sofort die Verbindlichkeit, das Eintreten der Bedingung, oder die künftige Leistung, nicht unmöglich zu machen. Beides würde eigenmächtige Vernichtung der dem Andern gemachten Hoffnung, direkte Verletzung der Pflicht gegen denselben, seyn. Sobald aber entschieden ist, daß die suspensive Bedingung nicht eintreten werde, hört alle Verbindlichkeit des Vertrages auf.

## §. 94.

### β. Wenn sie resolutiv ist.

Ein Vertrag unter resolutiver Bedingung ist vom Augenblick des Abschließens an bis zum Eintritt der resolutiven Bedingung völlig wirksam, weil eben dies der Inhalt der resolutiven Bedingung ist. Mit dem Eintritte der Bedingung aber hört das ganze Verhältniß auf. Die bis dahin von einer, etwa durch Vertrag überlassenen, Sache gezogenen Früchte gehören also ganz dem Promissar, wenn dies nicht anders verabredet ist; wogegen diese Früchte bei einer suspensiven Bedingung dem Promittenten zufallen [2].

1) Beide sind eigentlich suspensiv, aber jede schiebt etwas Anderes auf.

2) Jeder bedingte Vertrag ist eigentlich ein doppelter Vertrag, aus zwei einzelnen Verträgen bestehend, wovon der eine den andern in irgend einer Weise wieder aufhebt.

## §. 95.

γ. Wenn sie physisch unmöglich ist.

Wenn zur aufschiebenden Bedingung gemacht ist, daß etwas physisch Unmögliches nicht geschehe, so gilt der Vertrag sofort und schlechthin, weil die Erfüllung dieser Bedingung sofort gewiß ist. Eben so gilt der Vertrag schlechthin, wenn zur auflösenden Bedingung gemacht ist, daß etwas physisch Unmögliches geschehe; denn das Nichteintreten dieser Bedingung, also das Nichtauflösen des Vertrages auf diesem Wege, ist dann sofort gewiß.

Wenn dagegen zur aufschiebenden Bedingung gemacht ist, daß etwas Unmögliches geschehe, so ist der Vertrag unwirksam, weil die Nichterfüllung dieser Bedingung, also das Nichteintreten der Wirksamkeit des Vertrages, sofort gewiß ist; eben so, wenn zur auflösenden Bedingung gemacht wird, daß etwas Unmögliches nicht geschehe; denn hier ist sofort gewiß, daß diese Bedingung erfüllt, daß also die Auflösung des Vertrages erfolgt sey.

## §. 96.

δ. Wenn sie sittlich unmöglich ist.

Wenn einem der Kontrahenten selbst zur Bedingung gemacht wird, daß er etwas Unsittliches thue oder eine Pflichterfüllung unterlasse; so ist ein solcher Vertrag rechtlich nichtig. Denn einmal kann der Promittent hier nicht angehalten werden, den Vertrag zu erfüllen, — (vergl. §. 89); dann aber, wenn er ihn erfüllt hat, kann der andere Kontrahent, selbst, wenn der Promittent die vermeintliche Vertragspflicht erfüllt hat, zur Gegenleistung nicht angehalten werden. Denn das Abschließen des Vertrages war auch von seiner Seite unsittlich, weil er den Willen äußerte, für eine Unsittlichkeit etwas zu leisten. Eben darum ist das Halten eines solchen Vertrages als Beförderung der Unsittlichkeit unsittlich, und folglich kann dieses Halten nicht von ihm gefordert werden.

(vergl. §. 89. [1]). Außerdem war, wie gesagt, der ganze Vertrag nichtig, und konnte darum durch die Erfüllung von einer Seite nicht gültig werden, da der Grund der Nichtigkeit hiedurch nicht aufgehoben wurde. Wenn aber die unsittliche Handlung eines Dritten zur Bedingung gemacht ist, doch ohne daß die Kontrahenten auf das Eintreten dieser Bedingung einwirken; so ist der Vertrag gültig, da die unsittliche Handlung hier eine bloße Zufälligkeit ist. Doch ist es dann nicht ungerecht gegen den Promissar, wenn der Promittent die Unsittlichkeit auf gerechtem Wege verhindert.

## §. 97.

### cc. Aufhören der Verbindlichkeit eines Vertrages.

Die Verbindlichkeit aus einem Vertrage kann entweder von selbst aufhören oder aufgehoben werden. Von selbst hört sie auf α. bei Verträgen, die eine positive Leistung versprechen, durch die Erfüllung des Vertrages. Denn bei diesen Verträgen legt die Verbindlichkeit uns die Nothwendigkeit auf, eine Handlung zukünftig vorzunehmen; sobald demnach die Handlung einmal vorgenommen ist, kann jene Nothwendigkeit nicht mehr da seyn, weil die Handlung bereits vergangen ist. β. Ist eine Unterlassung versprochen, so ist die Verbindlichkeit beendigt, (oder die Erfüllung da), wenn die zu unterlassende Handlung nur zu einer bestimmten Zeit geschehen konnte, oder zu einer bestimmten Zeit nicht geschehen sollte, und zu dieser Zeit wirklich nicht geschehen ist; eben so, wenn sie zu einer unbestimmten Zeit geschehen konnte, aber nun ganz unmöglich geworden ist. γ. Bei allen Verträgen hört die Verbindlichkeit auf, wenn nach dem Abschluß des Vertrages eins von den Erfordernissen zu einem wahren Vertrage (§. 88. 89) zu fehlen anfängt — wobei aber der früher durch den Vertrag erzeugte Rechtszustand natürlich fortbesteht. Wenn z. B. ein Kontrahent wahnsinnig wird, kann von einer Verbindlichkeit für ihn nicht mehr die Rede

1) Dasselbe gilt, wie man leicht sieht, von einer rechtlich unmöglichen Bedingung, da eine solche immer auch sittlich unmöglich ist.

seyn, wogegen allerdings wohl nach einem vor dem Eintreten des Wahnsinnes mit ihm abgeschlossenen Vertrage verfahren werden dürfte, insofern von ihm selbst keine persönliche Leistung, wie von einem Vernünftigen, zu fordern wäre. Eben so hört die Verbindlichkeit aus einem Vertrage ganz auf, wenn die Erfüllung physisch absolut unmöglich, vorübergehend hört sie auf, wenn die Erfüllung vorübergehend unmöglich wird, wofern nämlich nach dem Sinne des Vertrages auch auf eine Erfüllung nach Aufhörung der Unmöglichkeit noch gerechnet wurde. Daß aber, wenn der Promittent die Unmöglichkeit selbst bewirket, die Grundsätze über Schadenersatz und die sonstigen aus dem Unrecht entstehenden Rechtsverhältnisse eintreten, versteht sich von selbst. — δ. Alle Verträge mit einer resolutiven Bedingung hören auf zu verbinden, wenn die resolutive Bedingung eintritt; denn das ist gerade der Inhalt eines solchen Vertrages, daß er dann zu verbinden aufhöre. Solche Bedingungen können auch stillschweigend eintreten, weil es Umstände geben kann, von denen man mit Nothwendigkeit annehmen muß, daß beide Partheien diese als Resolutiv-Bedingungen betrachtet haben. Doch muß von beiden Partheien bewiesen werden können, daß aus ihren Handlungen oder aus allgemeinen Gesetzen jene Annahme hervorgehe. Denn eine jede Bedingung, die einen Vertrag afficiren soll, muß von beiden Seiten als Bedingung beliebt seyn, weil außerdem die Bedingung nicht Gegenstand des gemeinschaftlichen Willens ist. Daher kann man den Satz, daß alle Verträge nach den zur Zeit ihres Abschließens bestehenden Umständen der Partheien (rebus sic stantibus) zu beurtheilen seyen, nur mit Vorsicht gebrauchen. ε. Alle Verträge hören auf zu verbinden wenn ein Kontrahent stirbt; denn wenn auch jemand einem Anderen versprochen hätte, nach dessen Tode etwas zu thun: so würde doch, da mit dem Tode alle Rechte aufhören (§. 38) durch Nichterfüllung dieses Versprechens kein Recht verletzt. Sollen demnach Verträge auch nach dem Tode der Kontrahenten die überlebenden oder gar dritte Personen verbinden: so kann dies nur durch ein positives Recht statuirt werden; denn in Widerspruch mit einem nothwendigen natürlichen Rechte kann eine solche Einrichtung nicht gefunden werden; vielmehr ist es nicht schwer,

sie für einen Staat als sehr nützlich zur Erhaltung eines besonderen geregelten Rechtszustandes zu erkennen. — Aufgehoben wird die Verbindlichkeit eines Vertrages α. Wenn die Partheien beide in das Aufhören einwilligen; denn, da nur veräußerliche Rechte der Gegenstand eines wahren Vertrages seyn können; so kann ein neuer Vertrag stets wieder ändern, was durch einen ersten festgesetzt war, indem dadurch, nach dem Grundsatz: volenti non fit injuria, keine Parthei verletzt wird. Dagegen ist jede einseitige Aufhebung eines Vertrages wider den Willen der anderen Parthei eine Rechtsverletzung. (§. 91. 92.). — Ein Vertrag nun, wodurch ein früherer Vertrag schlechthin aufgehoben wird, ist ein Aufhebungsvertrag und zwar ein Erlassungsvertrag (pactum remissorium), wenn der Berechtigte dem Verpflichteten die Verbindlichkeit erläßt, oder überhaupt ein Auflösungsvertrag (pactum rescissorium), wenn gegenseitig die Verbindlichkeiten erlassen werden. Ein Vertrag, der nicht bloß einen früheren Vertrag aufhebt, sondern zugleich einen neuen an dessen Stelle setzt, ist ein Neuerungsvertrag (novatio). β. Die Verbindlichkeit aus einem einseitigen Vertrage hört auf, wenn der Berechtigte seinem Rechte entsagt. Dies Entsagen kann durch den schon genannten Erlassungsvertrag geschehen auch durch eine einseitige Erklärung zu Gunsten des Verpflichteten (renunciatio, acceptilatio).

## §. 98.

### ff. Uebersicht aller möglichen Verträge.

Durch Reflektion auf alles bisher über die Verträge Gesagte ergibt sich, daß der Natur der Sache nach folgende verschiedene Arten von Verträgen vorkommen können:

A. Rücksichtlich des Gegenstandes:

AA. Sachliche Verträge, d. i. welche sich auf Eigenthum und dingliche Rechte beziehen,

a. auf das Eigenthum selbst:

aa. Schenkung,

bb. Tausch,

cc. Kauf und Verkauf,

dd. Darlehn,

ee. Zinsvertrag,
ff. Bücherverlag;
b. auf den Gebrauch des Eigenthums:
aa. Miethvertrag,
bb. Leihvertrag,
cc. Pachtvertrag,
c. auf dingliche Rechte, — Bestellung von Servituten.
BB. Persönliche — die sich auf persönliche Leistungen beziehen:
a. Versprechen,
b. Dienstvertrag,
c. Mandat,
d. Depositum,
e. Gesellschaftsvertrag.
CC. Accessorische und relative, welche sich auf andere Verträge beziehen:
a. Pfand,
b. Bürgschaft,
c. Konventionsstrafe,
d. Erlassungsvertrag,
e. Novation,
f. Aufhebungsvertrag,
g. Delegation,
h. Cession.
B. Rücksichtlich der Form,
AA. förmliche Verträge:
a. schriftliche,
b. mündliche,
BB. nicht förmliche.
C. Rücksichtlich der Wirkung:
a. einseitige,
b. zweiseitige,
c. bedingte,
d. entgeltliche,
e. unentgeltliche,
f. unbedingte,
g. Modalverträge.

Daß in dieser Uebersicht der Verträge manche Römische Namen beibehalten sind, ist bloß der Kürze wegen geschehen.

Dem mündlichen Vortrage bleibt es überlassen, nachzuweisen, daß die Bedeutungen jener Namen ohne alle Rücksicht auf das Römische Recht aus der Natur der Sache können entwickelt werden. Eben so bleibt dem mündlichen Vortrage überlassen, wie viel von einzelnen Verträgen vorzubringen jeder für zweckmäßig achtet.

## §. 99.

### gg. Anhang
### aaa. Verlagsvertrag.

Der Verlagsvertrag ist bis auf die neueste Zeit Gegenstand mancher Streitigkeiten gewesen, weshalb er eine nähere Betrachtung verdient. Durch diesen Vertrag macht sich ein Kontrahent (Verleger) dem andern (Schriftsteller oder Besitzer einer Urschrift) verbindlich, von einer Urschrift, (gewöhnlich Handschrift) welche dieser zu dem Ende (gewöhnlich für ein Honorar) jenem überläßt, Abdrücke zu veranstalten und ins Publikum zu bringen. Der Verleger wird also durch diesen Vertrag beschränkter Eigenthümer der Urschrift, da ihm der Modus, dieselbe zu gebrauchen, vorgeschrieben ist. Von den einzelnen Abdrücken wird er unbeschränkter Eigenthümer, sofern der Vertrag nicht auch über diese etwas Besonderes vorschreibt. Der Käufer eines einzelnen Abdruckes kaufet denselben entweder 1) mit der ausdrücklichen Bedingung, den Abdruck nicht wieder abdrucken zu lassen oder abzudrucken, oder 2) ohne eine solche Bedingung. Im ersten Falle wird er nicht unbeschränkter Eigenthümer des gekauften Exemplars, insofern er dasselbe nicht nachdrucken darf, da er unter dieser Bedingung das Exemplar gekauft hat. Im zweiten Falle ist entweder α. jene Bedingung vom Verleger und Schriftsteller eben so wenig stillschweigend als ausdrücklich gemacht worden (— es kann ja vorkommen, daß beide den Nachdruck wünschen —): dann kann offenbar der Käufer ohne alle Rechtsverletzung das Buch auch nachdrucken; oder β. die Bedingung, daß nicht nachgedruckt werde, ist stillschweigend vom Schriftsteller oder Verleger oder von beiden beim Verkaufe des Exemplars gesetzt worden. Dann kommt es offenbar darauf an, ob man

diese Bedingung als eine zweiseitige rechtlich ansehen, d. h. ob man annehmen müsse, daß der Käufer diese Bedingung eben so wie der Verkäufer als Bedingung angesehen habe; denn Bedingungen eines Vertrages die verbindlich seyn sollen, müssen von beiden Theilen aufgestellt werden. Dies ist nun entweder αα. aus dem einzelnen Akte des Verkaufes zu ersehen; d. h. die beim Kaufen und Verkaufen des Exemplars vorgehenden äußeren Thatsachen lassen mit Gewißheit auf die Einwilligung in die gedachte Bedingung von beiden Seiten schließen. — Das wird aber gerade da, wo sich über die Rechtmäßigkeit eines veranstalteten Nachdruckes fragt, wohl niemals der Fall seyn. Oder ββ. es muß diese Bedingung aus dem Wesen des Verlagsvertrages sich ergeben und deshalb überall bei demselben vorkommen, d. h. mit andern Worten, der Nachdruck muß, abgesehen von aller solcher Bedingung, an sich schon ungerecht seyn, so daß es sich überall von selbst versteht, daß nur mit dieser Bedingung, nicht nachzudrucken, das Buch verkauft werde. Soll nun der Nachdruck von selbst schon eine Rechtsverletzung des Schriftstellers oder Verlegers oder beider seyn; so muß vor allen Dingen angenommen werden, daß nicht der oben genannte Fall eintrete, daß beide etwa den Nachdruck wünschen — was freilich selten sich ereignen wird. Dann aber muß unstreitig irgend ein Recht angegeben werden, was denn durch den Nachdruck verletzt wird. Dies müßte weiter nothwendig entweder ein sogenanntes persönliches Recht, oder ein sachliches seyn, da es keine anderen Rechte gibt. (Die s. g. dinglich-persönlichen, wovon am Ende dieser Abhandlung die Rede seyn wird, können auf keinen Fall hier zur Anwendung kommen, wie jeder leicht sehen wird, der dieselben betrachtet). Wie aber die Person des Schriftstellers oder Verlegers durch das Nachdrucken eines verkauften Exemplars, bei dem der Nachdruck nicht ausdrücklich verboten wurde, könne verletzt werden, ist nicht einzusehen, da weder ein formaler noch ein materialer Angriff auf die Person in dieser Handlung zu erkennen ist, wenn man nicht die Nichtbeachtung des einseitigen Willens, es solle nicht nachgedruckt werden, dafür nehmen will, was aber sichtbar ganz grundlos seyn würde, da das Nichtbefolgen eines fremden Willens keine Rechtsverletzung ist. Das sachliche Recht wird aber

ebenfalls nicht verletzt, da nicht einzusehen ist, warum jemand ein Buch, das ihm ohne alle Bedingung verkauft ist, nicht eben sowohl durch den Druck, als durch Verleihen, Vorlesen, oder Abschreiben weiter sollte verbreiten dürfen, indem es ihm frei steht, das Exemplar willkührlich wie jedes andere Eigenthum zu behandeln. In den meisten Fällen wird allerdings dem Schriftsteller oder Verleger durch den Nachdruck, wie man es nennt Schaden zugefügt. Allein dieser Schaden besteht nur darin, daß ihnen ein Gewinn nicht zukommt, den sie sonst gezogen haben würden. Wenn aber jemand dadurch, daß er etwas thut, was für sich keine Rechtsverletzung ist, die Ursache wird, daß ein Anderer einen Gewinn nicht zieht, so ist dies so wenig eine Rechtsverletzung, als man rechtlich verpflichtet ist, Anderen Gewinn zu verschaffen. Qui jure suo utitur neminem laedit. Hiernach ist die Unrechtmäßigkeit des Nachdruckes für alle Fälle mit rechtsphilosophischen Gründen nicht zu beweisen.

Anmerkung.

Es ist fast zur Mode geworden vom Nachdruck nur als von der schändlichsten Dieberei zu sprechen. Doch gibt es auch Schriftsteller die mit mir der Meinung sind, daß selbst die gewöhnlichen Beweise die Unrechtmäßigkeit des Nachdruckes eben so wenig darthun, wie das Verdammen desselben mit Deklamationen, z. B. Reimarus und Hoffbauer. Ich bin noch immer mit Mellin (Philosoph. Wörterbuch. 1. B. 2. Abth. S. 738 — 743) nach Kant der Meinung, daß man die Unrechtmäßigkeit desselben nicht beweisen könne, so lange man das Recht des Verlegers zu seinem Verlage als ein Sachenrecht betrachte, und gegen Kant und Mellin der Meinung, daß es nicht möglich sey, ein persönliches Recht, was durch den Nachdruck verletzt werde, nachzuweisen. Sie betrachten nämlich den Verlag eines Buches als Führung eines Geschäftes in fremdem Namen. Allein schon dieses ist unrichtig, da offenbar jeder Verleger sein eigenes Geschäft in seinem eigenen Namen führt. Will man sagen: er redet im Namen des Schriftstellers zum Publikum —: so weiß jeder daß dies falsch ist, da immer der Schriftsteller selbst zum Publikum redet, so lange er es ist, der persönlich an das Publikum seine Worte richtet. Auch der Satz, worauf am Ende der ganze Kantische Beweis gegen die Rechtmäßigkeit beruhet: der Schriftsteller habe ein unveräußerliches Recht zu fordern, daß niemand seine Rede zum Publikum anders als in seinem Namen halte (S. 742), ist unrichtig. Denn welches ist wohl das Recht, was dadurch verletzt wird, daß ich eine Rede, welche jemand bereits an das Publikum gehalten hat, nachher ohne seinen Willen ebenfalls halte? Wenn ich sie

für meine Rede ausgebe, so belüge ich das Publikum; aber der Nachdrucker gibt ja den Nachdruck nicht für seine Erfindung aus. Er will was ein Anderer zum Publikum geredet hat, nicht in des Andern, sondern in eigenem Namen, als Rede des Anderen im Publikum weiter verbreiten; er führt sein eigenes Geschäft nicht ein fremdes. Was jemand zum Publikum reden will, das ist sein jus personalissimum und kann, wenn es bloß seine Gedanken und Empfindung sind, nur in seinem Namen ins Publikum gebracht werden; was er bereits öffentlich geredet hat, ist Gemeingut geworden, und kann von jedem Anderen für eigene und fremde Bildung und Bereicherung benutzt werden; denn jeder darf gebrauchen und aussprechen, was er öffentlich gehört hat. Aus diesem Grunde ist auch der jetzt gewöhnliche Beweis aus einem s. g. geistigen Eigenthume nicht haltbar, den man unter Anderen bei Krug (Rechtslehre S. 163) findet. Wenn jemand, sagt dieser, sein geistiges Eigenthum in ein äußeres körperliches verwandele, indem er seine Gedanken drucken lasse: so liege in diesem Akte keine Dereliktion, wodurch er jedem Käufer das Recht, die Kopie als Urschrift zu gebrauchen, überlasse. Dies behalte er vielmehr sich und dem Verleger immer vor. Darum dürfe niemand die Kopie wieder als Urschrift gebrauchen, wenn er sie auch sonst behandeln könne, wie er wolle. — Allein erstlich ist das s. g. geistige Eigenthum hier ein unerheblicher Gedanke. Gedanken und Empfindungen sind im eigenthümlichen juristischen Sinne offenbar nur so lange Eigenthum ihres Urhebers, als er dieselben noch niemandem mitgetheilt hat; denn so lange kann er über dieselben, wie über ein Eigenthum, frei schalten und walten. Das Reden, Niederschreiben, und Drucken derselben zerstört aber nicht bloß dieses geistige Eigenthum, sondern das ist auch gerade der Zweck dabei, daß es zerstört werde. Wir lassen unsere Gedanken und Empfindungen drucken, damit sie aufhören, unser Eigenthum zu seyn, damit sie Gedanken und Empfindungen Anderer werden; und wenn wir dies auch nicht wollten, so würden wir es doch nicht verhindern können, da die Schrift sie nothwendig auch Anderen mittheilt. Nur in sofern bleiben sie stets unser geistiges Eigenthum, daß wir immer noch als die Urheber derselben anzusehen sind — und das wird durch den Nachdruck ja nicht geändert. Nun kommt ferner jene Dereliktion allerdings nicht vor; allein sie ist auch gerade aus dem angegebenen Grunde gar nicht erforderlich, damit jeder Dritte das gedruckte Buch als Urschrift gebrauchen dürfe. Denn das geistige Eigenthum wird von selbst durch das Drucken, als wahres Eigenthum, derelinquirt; das körperliche aber wird verkauft und wenn man nun sagt, daß dieses nicht so verkauft werde, daß es wieder als Urschrift behandelt werden dürfe, so behauptet man bloß, was erst bewiesen werden sollte, wofür aber der Beweis aus dem Akte des Verkaufes selbst nicht geführt werden kann, wenn dieser die Bedingung, daß nicht nachgedruckt werde, nicht ausdrücklich enthält, da sie stillschweigend so wenig darin enthalten ist, daß der Verfasser sogar den Nachdruck wünschen kann. Uebrigens ist es bekannt genug, daß es um dieses geistige Eigenthum auch niemanden zu thun

ist, der sich über Nachdruck beschwert. Man beklagt sich bloß über den Ausfall des Gewinns, der durch die Konkurrenz des Nachdruckes für Schriftsteller und Verleger entsteht. — Da es nun unmoralisch ist, das, was ein Anderer mit Aufopferung seines Vermögens uns zu unserem Nutzen verschafft hat, wider ihn zu seinem Nachtheile zu gebrauchen; da auch die Beförderung der Bildung mittelst der Presse dadurch benachtheiligt wird: so kann der Nachdruck höchstens mittelbar in der philosophischen Rechtslehre als eine Rechtsverletzung betrachtet werden, und auch das nur in einem Staate, der denselben durch ein ausdrückliches Gesetz verbietet. Denn daß außerdem eine von den oben §. 27. 44. angeführten Bedingungen eintrete, worunter eine unmittelbar bloß unsittliche Handlung mittelbar zur Rechtsverletzung werde, läßt sich nicht behaupten. Der Staat aber hat, weil er jeden aus unerlaubten Handlungen entstehenden Nachtheil für den Rechtszustand abzuhalten berechtigt ist, die Befugniß, jede unmittelbar nur unsittliche, weiterhin aber für das Bestehen des Rechtszustandes schädliche Handlung rechtlich zu verbieten, wie sich unten zeigen wird.

## §. 100.

### bbb. Vom Gesellschaftsvertrage.

#### 1. Vereinigungsvertrag.

Der Gesellschaftsvertrag, ist ein Vertrag wodurch Mehrere sich verbinden, durch vereinte Kräfte gemeinschaftliche Rechte zu befördern.

Die zum Zwecke gemachte Beförderung gemeinsamer Rechte ist das gemeine Beste (in größeren Gesellschaften bonum publicum), oder der Gesellschaftszweck. Jede zufolge des Vertrages als Mittel für jenen Zweck gesetzte Handlung ein gemeinschaftliches oder öffentliches Geschäft.

Der Gesellschaftsvertrag kann mehrere Verträge enthalten. Denn

1. enthält er stets einen Vereinigungsvertrag, wodurch mehrere Einzelne sich als Mitglieder der Gesellschaft erklären, als verbindlich, für den gemeinsamen Zweck zu wirken (pactum unionis);
2. kann er auch einen Vertrag über die Art und Weise enthalten, wie in jedem vorkommenden Falle die Mittel für den Zweck bestimmt und angewandt werden sollen — Verfassungsvertrag (pactum ordinationis auch constitutionis).

Bei größern Gesellschaften ist ein solcher Verfassungsvertrag nothwendig; bei kleinen findet sich zwar immer auch etwas der Art, aber man nennt es dann nicht Verfassung. Der Verfassungsvertrag enthält gewöhnlich noch einen Unterwerfungsvertrag, s. §. 101.

Was kann nun der Vereinigungsvertrag, was der Verfassungsvertrag nach dem Rechtsgesetz enthalten, und was wirken beide?

Der Vereinigungsvertrag kann jeden Zweck setzen, welcher keine Unsittlichkeit und keine Rechtsverletzung enthält. (§. 88. 89) Seine Wirkung ist

1. die Rechtspflicht jedes Einzelnen gegen alle Anderen in der Gesellschaft, den Gemeinzweck zu wollen und fortdauernd vertragsmäßig zu fördern, und also das Recht Aller, jeden Einzelnen dazu zu zwingen;
2. Das Recht der Theilnahme an allen Vortheilen, welche die Verbindung gewähret [1]. — Beides zusammen bildet das innere Gesellschaftsrecht (jus societatis internum).
3. Das Recht aller Vereinigten oder der Gesellschaft, den Gesellschaftszweck durch erlaubte Mittel zu fördern, und das Wirken für denselben gegen jede Störung von außenher zu vertheidigen (das äußere Gesellschaftsrecht, jus societatis externum).

## §. 101.

### 2. Vom Verfassungsvertrage.

Der Verfassungsvertrag kann enthalten,

1. daß der gemeinschaftliche Wille aller Einzelnen,
2. daß der Wille der Mehrheit,
3. daß der Wille einer bestimmten Minorität,
4. daß der Wille eines bestimmten Einzelnen die rechtlich möglichen Mittel für den Gesellschaftszweck wählen und anwenden, d. i. den gesellschaftlichen Gesammtwillen

---

1) Ein Vertrag welcher einem Mitgliede nur Pflichten und außer dem Rechte, diese zu erfüllen, keine anderen Rechte gewährt, könnte wohl ein Dienstvertrag, nicht aber ein Gesellschaftsvertrag genannt werden. Daher läßt auch das Römische Recht die sogenannte societas leonina nicht als Gesellschaftsvertrag zu.

bestimmen solle. Die hier aufgezählten Fälle sind, wie man leicht sieht, die einzigen im Allgemeinen möglichen. Daß sie selbst wieder durch den Vertrag kombinirt werden können, versteht sich. — In der ersten Weise entscheidet der wahre Gesammtwille. In der zweiten auch noch ein Gesammtwille, aber nicht der absolute. Die Mehrheit aber ist dann wieder eine absolute oder relative. Jenes, wenn mehr als die Hälfte der Mitglieder für einen Beschluß stimmen; dieses, wenn ein die Hälfte der Stimmen übersteigender quoter Theil, z. B. ¾, zur Mehrheit durch den Vertrag erfordert wird. Auch ist die Mehrheit eine relative, wenn eine Meinung mehr Stimmen für sich hat, nicht als ihre Negation, oder als eine andere Meinung, sondern als zwei oder mehrere andere mit proponirte. — Im dritten und vierten Falle ist formell der Wille der Minorität, oder des Einzelnen auch der Gesammtwille, d. h. alle anderen bindet die rechtliche Nothwendigkeit, jenem Willen beizustimmen, also ihren Privatwillen dem Willen der Gesellschaftsobern unterzuordnen.

Im ersten und zweiten Falle hat jedes Mitglied ein Stimmrecht und die Gesellschaftsgewalt wird durch gemeinschaftliche Beschlüsse ausgeübt.

Im dritten und vierten Falle kann der vertragsmäßige Gesammtwille von der Meinung und dem Wollen der Einzelnen in einzelnen Fällen faktisch verschieden seyn. Die Gesellschaftsgewalt wird dann durch Obere ausgeübt, deren Wille von den Mitgliedern der Gesellschaft nach dem Vertrage angenommen werden muß. Der Gesellschaftsvertrag enthält also, wenn er diese Verfassung festsetzet, auch einen Unterwerfungsvertrag (pactum subjectionis).

Auch wenn die Mehrheit entscheidet, kann man sagen, daß ein Unterwerfungsvertrag im Gesellschaftsvertrage enthalten sey. Nur wo einstimmige Beschlüsse Aller erforderlich sind, findet eine Unterwerfung nicht Statt. Eine große Gesellschaft wird aber schwerlich bei einer solchen Verfassung sehr thätig seyn können.

Die Wirkung des Verfassungsvertrags ist das Recht, verfassungsmäßig thätig zu seyn, und die Rechtspflicht jedes ein-

zelnen Mitgliedes, dem verfassungsmäßig ausgesprochenen Gesammtwillen nachzukommen. Dazu kann also jeder auch durch vertragsmäßige Zwangsmittel angehalten werden. Wer sich diesen nicht fügt, den darf die Gesellschaft gänzlich von sich ausschließen.

Der Gesammtwille (durch gemeinschaftliche Beschlüsse oder auf andere Weise bestimmt) kann aber von den einzelnen Mitgliedern, α) wenn der Vertrag selbst schon bestimmt, was von den einzelnen Mitgliedern zu leisten sey, nichts Anderes fordern, als was so bestimmt ist. Das Recht, nicht mehr zu leisten als der Vertrag bestimmt, ist also ein jus singulorum gegen die ganze Gesellschaft. β) Wenn der Vertrag die Leistungen nicht bestimmt, so kann der Gesammtwille nur fordern 1. was überhaupt Gegenstand eines Vertrages seyn kann, 2. was außerdem Mittel für den Gesellschaftszweck seyn kann, 3. was von allen Mitgliedern gefordert wird. Wo alle sich unbestimmt vereinigt haben, da haben alle sich auf gleiche Weise vereinigt, haben also alle nur gleiche Verbindlichkeit übernommen. Hier ist also das Recht, nicht mehr zu leisten, als jeder Andere, ein jus singulorum. — Wenn selbst die vertragsmäßigen Mittel, die Mitglieder zur Erfüllung der Vertragspflichten anzuhalten, bei einem einzelnen Mitgliede unwirksam sind, dann muß jeder Gesellschaft das Recht eingeräumt werden, ein solches Mitglied auszuschließen, weil ohne dieses Recht der Gesellschaft die Vertheidigung ihres gemeinsamen Wirkens durchaus unmöglich ist, diese aber nach §. 100. jeder rechtlich möglichen Gesellschaft zusteht.

Die Rechtspflicht, und das, durch ihre Uebernahme bedingte, Recht aus dem Gesellschaftsvertrage hören α. für alle Mitglieder auf, wenn die ganze Gesellschaft aufhört, β. für einzelne, wenn diese austreten.

Die ganze Gesellschaft hört auf, wenn die Verbindlichkeit des sie begründenden Vertrags aufhört. Diese aber hört auf, wie alle anderen Vertragsverbindlichkeiten. Durch den besondern Inhalt der Verbindlichkeit aus dem Gesellschaftsvertrage erscheinen die Beendigungsarten derselben zum Theile auf eine eigene Weise modificirt. So hört die Gesellschaft z. B. auf, wenn der Zweck derselben ein bestimmtes zu erwerbendes Recht war, und dieses nun erworben ist; dann ist nämlich die

Vertragsverbindlichkeit von allen Seiten ganz erfüllt, so daß eine weitere gesellschaftliche Leistung nicht möglich ist. Dasselbe ist der Fall, wenn die Gesellschaft für eine bestimmte Zeit verabredet war (societas temporaria) und nun die Zeit abgelaufen ist. Ist gar keine Zeit bestimmt, so ist die Gesellschaft eine beständige (perpetua). Davon verschieden ist eine ewige Gesellschaft (societas aeterna), deren Mitglieder übereingekommen sind, immer neue Mitglieder zuzulassen. Auch eine solche Gesellschaft kann indessen sowohl von selbst aufhören — durch den Tod aller Mitglieder, als auch aufgehoben werden — durch allgemeine Einwilligung. —

Einzelne Mitglieder können austreten, wenn dies nicht durch den Vertrag selbst verboten ist, und selbst wenn es verboten ist, können sie austreten, sobald die allgemeinen Forderungen des Sittengesetzes mit dem Bleiben in der Gesellschaft nicht mehr vereinbar sind. Wenn eine Zeit bestimmt ist, bis wohin keiner austreten soll, so darf natürlich vor dieser Zeit niemand austreten. — Uebrigens darf aber kein Mitglied austreten, um sich einer schon übernommenen einzelnen Gesellschaftspflicht zum Nachtheil der Gesellschaft zu entziehen.

## §. 102.

### 3. Von moralischen Personen.

Durch das Bilden einer Gesellschaft und das gemeinschaftliche Wollen und Wirken für einen und denselben Zweck erscheinen viele Personen wie ein einziges mit Bewußtseyn wollendes Subjekt, wie eine Person. Man nennt sie in dieser Rücksicht, im Gegensatz zu einer einzelnen Person, moralische Personen und das positive Recht nennt sie unter gewissen Bedingungen Korporationen. Diese sind also dem Gesagten zufolge, insoferne sie eben als ein einzelnes Subjekt erscheinen (und das ist nur möglich durch ein rechtlich nothwendiges gemeinsames Wollen), Rechtssubjekte. Moralische Personen haben also ein Recht, zu seyn, so lange der gemeinschaftliche Zweck, wodurch sie zusammengehalten werden, rechtlich und sittlich möglich ist. Außerdem haben sie kein Recht, ihre Existenz zu vertheidigen, da nach dem höch-

sten Rechtsgesetze für ungerechte Zwecke kein Recht existirt, für sittlich unmögliche aber Menschen nicht einer dem Andern rechtlich verpflichtet seyn können. §. 96.

Moralische Personen hören auf zu seyn,

1. bloß rechtlich, wenn der Zweck oder die Verfassung der Gesellschaft Unrecht oder Unsittlichkeit aufnimmt. — Sie hören
2. bloß faktisch auf, wenn nicht das Wollen, aber die Möglichkeit des Wirkens für den gemeinsamen Zweck aufhört, wenn also eine ungerechte Gewalt oder eine Naturgewalt dieses Wirken unmöglich macht. Beides ändert das Recht nicht, da gegen Beides das Rechtsgesetz Vertheidigung erlaubt.
3. Faktisch und rechtlich zugleich hören sie auf, wenn auch das Wollen für den Zweck und die Verbindlichkeit zu diesem Wollen aufhört, wenn z. B. alle Mitglieder sterben, oder wenn die Gesellschaft sich selbst auf eine rechtmäßige Weise aufhebt.

Anmerkung.

1. Im positiven Rechte werden auch wohl anderen Gegenständen als einer Vereinigung von Menschen, z. B. selbst leblosen Dingen, die Eigenschaften und Rechte einer moralischen Person beigelegt. Es versteht sich, daß dies nur durch positive Gesetzgebung Rechtens werden kann, und daß es nur einen Sinn hat, insofern solche Anordnungen auf Menschen Beziehung haben und Menschen zu Gute kommen sollen. 2. Moralische Personen, die Korporationen sind (indem sich mehrere Menschen vereinigt haben und äußerlich durch ihre Verfassung gleichsam einen Körper bilden), sind immer Gesellschaften. Wenn das positive Recht anordnet, daß sie auch in einer Person fortbestehen können, so heißt das nur so viel, daß sie durch eine Person dargestellt (repräsentirt, vertreten werden können), was denn, da es sich nicht von selbst versteht, ebenfalls nur ein Produkt der positiven Gesetzgebung seyn kann. 3. Die rechtlich nothwendige Verbindung mehrerer Menschen zu einem gesellschaftlichen Zusammenwirken, also die Korporation, kann, wie sich hier gezeigt hat, durch einen Vertrag entstehen. Daß sie ohne Vertrag entstehe, so daß sie rechtliche Pflichten begründe, ist nur dann möglich, wenn es ohne Vertrag Verhältnisse oder Bedingungen gibt, wodurch es eines Menschen rechtliche Pflicht wird, daß er mit anderen Menschen gesellschaftlich zusammenwirke. Unten wird sich zeigen, daß dies mit der Staatsverbindung der Fall sey.

## §. 103.

### γ. Handlungen gegen Gott (vergl. §. 39. 45. 60.).

Handlungen, welche sich auf Gott beziehen, können, insofern sie sich nur auf Gott beziehen, gegen unser Rechtsgesetz nicht verstoßen (d. h. unmittelbar nicht — denn davon ist hier überall die Rede, was unmittelbar gerecht oder ungerecht sey), weil sie sich nicht auf Menschen beziehen und also keinen Menschen angreifen können. Sie stehen insofern rechtlich ganz den Handlungen gegen die eigene Person gleich. Daß aber manche Handlungen die sich auf Gott beziehen, ungeachtet sie sich unmittelbar nur auf Gott beziehen, dennoch mittelbar das Recht anderer Menschen verletzen können, erhellet aus den oben über die mittelbaren Rechtsverletzungen vorgetragenen Grundsätzen (§. 27). Denn solche Handlungen können gegen die Idee der Religion verstoßen, jene Idee, welche die Vernunft mit Nothwendigkeit für das Verhalten des Menschen gegen Gott bildet. In diesem Falle können sie eben so wie jede unsittliche, obgleich niemanden geradezu angreifende, Handlung öffentliches Aergerniß geben, oder unmündige Menschen moralisch verderben — was um so weniger hier einer weiteren Auseinandersetzung bedarf, als für allgemein bekannt anzusehen erlaubt seyn wird, daß ohne Gottesfurcht wahre Sittlichkeit nirgends bestehen könne. Demnach sind alle äußeren irreligiösen Handlungen unter den angegebenen Bedingungen als wahre Rechtsverletzungen zu betrachten. Mit dieser Beschränkung aber gibt es dann, weil außerdem selbst die irreligiösen Handlungen das Rechtsgesetz nicht verletzen, nach dem Naturrechte eine völlige Freiheit und Gleichheit aller auch der verschiedensten religiösen Ueberzeugungen und Handlungen, so daß jeder, der um seiner religiösen Ueberzeugungen willen, keine Rechtsverletzung vornimmt, auch nicht öffentlich Handlungen setzet, welche der von der Vernunft gebotenen Religion auf eine ärgerliche oder geradezu für Andere beleidigende Weise widerstreiten, noch Unmündige zu verwerflichen Gesinnungen und Handlungen gegen Gott verleitet, ein volles Recht hat, seiner eigenen religiösen Ueberzeugung im Thun und Lassen zu folgen.

Dies Recht ist sogar ein unveräußerliches Recht, weil

die Vernunft jedem Menschen gebietet, seiner religiösen Ueberzeugung zu folgen. Religion ist nämlich die Gesinnung gegen Gott, welche aus der Erkenntniß Gottes und unseres Verhältnisses zu ihm von selbst entsteht, (auch die Aeußerung dieser Gesinnung nennt man so, und diese kommt hier nach §. 40. zunächst in Betracht), welche wir aber, sobald sie entstanden ist, nach einem unzweideutigen Gebote der Vernunft, selbstthätig unterhalten sollen. — Das Verhältniß des Menschen zu Gott erkennen wir entweder durch die sich selbst überlassene Vernunft oder aus einer positiven Offenbarung; für das erwähnte Gebot der Vernunft macht dies keinen Unterschied. Wer eine von den vorgegebenen Offenbarungen als wahr erkennt, dem legt seine eigene Vernunft die Pflicht auf, den Lehren dieser Offenbarung gemäß seinen Wandel einzurichten.

Wenn nun jeder Mensch die Pflicht und darum das unveräußerliche Recht hat, seine religiöse Gesinnung durch Wort und That zu bekennen, so entspricht diesem Rechte auf Seiten aller andern Menschen die Pflicht, jenes Bekennen zu respektiren d. i. auf keine Weise zu verhindern, oder auch nur zu verachten, so lange dasselbe nicht zu einer Rechtsverletzung führt — (die Rechtspflicht der Toleranz). Selbst wenn die religiöse Ueberzeugung eines Menschen sich ändert, und wenn er dieses öffentlich erklärt, ändert sich sein Verhältniß zu andern Menschen in dieser Rücksicht nicht, sollte auch seine jetzige Ueberzeugung mit der frühern in direktem Widerspruch stehen. Er ist sogar zu fordern berechtigt, daß man ihm nicht vorwerfe, diese Aenderung sey aus sinnlichen und nicht aus Vernunftgründen, aus einer bessern Einsicht, hervorgegangen. Ein solcher Vorwurf wäre offenbar eine Injurie (vergl. §. 70.). Dagegen wäre es keine Injurie wenn man behauptete, daß seine Ueberzeugung falsch sey, oder wenn man die Falschheit derselben zu beweisen versuchte, ohne dabei Verachtung seiner Person zu äußern. Die Behauptung, daß jemand irre, enthält durchaus keine Verachtung der Person, da der Irrthum keine Unsittlichkeit ist; der Versuch, jemanden auf dem vernünftigen Wege der Darstellung von Gründen seinen Irrthum nachzuweisen, enthält also auch keinen rechtsverletzenden Angriff. Ja es kann unter Umständen sogar Pflicht seyn,

Andere von der Falschheit ihres Fürwahrhaltens zu überzeugen.

Anmerkung.

1. Leibniz meint, weil es doch auch eine Gerechtigkeit Gottes gebe, so müsse in der Rechtslehre auch von dieser Gerechtigkeit gehandelt werden, da die Rechtslehre sonst unvollständig seyn würde. Wolle man dies nicht, so müsse man von dieser göttlichen Gerechtigkeit in einer besonderen Rechtslehre handeln, opp. tom. IV. P. 3. p. 278. 279., was aber überflüssig sey. Das Letztere ist offenbar das Richtige, da, wie sich hier gefunden hat, die Handlungen, welche man gegen Gott ungerecht nennen könnte, nicht auch ungerecht gegen Menschen sind, und eben so, wie ich hier aus der Theologie als bekannt voraussetze, Handlungen Gottes gegen die Menschen, welche gerecht sind, darum noch nicht für Menschen gerecht seyn würden, woraus erhellt, daß die Lehre von der göttlichen Gerechtigkeit ganz andere Grundsätze haben müsse, als die von der menschlichen. Dies wird außerdem klar, wenn man bedenkt, daß der ganze Rechtsbegriff, welcher bisher für das Verhältniß der Menschen zu Menschen gebraucht wurde, nur für dieses gefunden worden ist, und auf das Verhältniß Gottes schon darum gar nicht passet, weil von ungerechten Angriffen der Menschen auf Gott, wogegen Vertheidigung erlaubt wäre, und umgekehrt, von ungerechten Handlungen Gottes gegen die Menschen, wogegen diesen ein Recht zustände, gar nicht die Rede seyn kann; daß überhaupt die Gerechtigkeit Gottes, wie alle übrigen Eigenschaften Gottes, durchaus nicht adäquat unter menschlichen Begriffen vorgestellt werden könne, indem sie den ähnlichen menschlichen Eigenschaften nur analog, und dem Grade und der Qualität nach von denselben unendlich verschieden sey. Darum ist es denn gewiß unrichtig, was Leibniz meint, daß man die menschliche Gerechtigkeit von der göttlichen ableiten müsse; viel richtiger und zweckmäßiger ist es, die göttliche Gerechtigkeit bloß als einen Gegenstand der Theologie zu betrachten, und aus der philosophischen Rechtslehre ganz entfernt zu halten. Leibniz führt zwar noch andere Gründe, als den genannten, dagegen an, so wie gegen die Ausschließung der Lehre von der Unsterblichkeit, und von göttlichen Belohnungen und Strafen nach diesem Leben; aber auch diese sind nicht haltbar. „Hier", sagt er, opp. tom. IV. P. 3. p. 276, 277. „die Sorgfalt für das künftige „Leben vernachlässigen, die doch mit der göttlichen Fürsehung unzer„trennlich verbunden ist, und sich zufrieden geben mit einem niedern „Standpunkte des Naturrechtes, der auch für den Atheisten gelten könnte, „heißt das Naturrecht verstümmeln, und dasselbe seines schönsten Thei„les berauben, ja sogar auch in diesem Leben wichtige Pflichten und Ver„bindlichkeiten aufheben. Denn warum sollte Einer für das was ihm „theuer ist, für das Vaterland, für das öffentliche Wohl, für Recht und „Gerechtigkeit, seine Glücksgüter, seine Ehre und das Leben selbst auf „das Spiel setzen, wenn er durch den Sturz Anderer sich selbst erheben und „sein Leben in Ueberfluß zubringen könnte?" — Warum? weil es andere

Lehren außer dem Naturrechte gibt, die eben so nothwendig sind, wie dieses, eben so fest begründet, und die mit diesem in unzertrennlicher Verbindung stehen; diese unterweisen den Menschen, warum er das thun solle, was Sitten und Rechtslehre vorschreiben, nämlich weil die Vernunft die das Alles fordert Gottes Stimme, weil Gott über Alles hochzuschätzen und zu lieben, zugleich aber auch über alles zu fürchten sey. — Heißt nun das die Sorge für das künftige Leben vernachlässigen, wenn man diese Lehren als nothwendig anerkennt, ohne jedoch sie überall anzubringen wo sie nicht hingehören? Eben so wenig, als es die ewige Seligkeit vernachlässigen hieße, wenn man einem Handwerker da, wo er sein Handwerk lernen sollte, nur über sein Handwerk, und nicht vom ewigen Leben vorspräche. Heißt das das Naturrecht verstümmeln, wenn man eine erhabenere Lehre nicht zu einem bloßen Kapitel desselben erniedrigt, sondern diese mit ihm vereinigt als ein größeres Ganze betrachtet? Und wie hebt man denn wichtige Pflichten und Verbindlichkeit dadurch auf, daß man diese Pflichten vorweiset und als Pflichten beweiset, zugleich aber auch angibt, wo man die Triebfedern dafür zu suchen habe, wie das ein jeder thut, der das Naturrecht für einen Theil der praktischen Philosophie und nicht für den Inbegriff aller praktischen und sogar theologischen Wahrheiten ausgibt? — Der Standpunkt mag ein niedrigerer seyn; aber der angebliche höhere ist ein völlig verkehrter, auf dem man nur eine unklare und höchst nachtheilige Vermischung der Ethik, Religion und Theologie sehen kann. Daß der niedrigere Standpunkt auch für einen Atheisten gelten könnte ist eben kein Nachtheil; dadurch wird dies Naturrecht offenbar praktisch brauchbarer als jedes andere was für den Atheisten nicht gelten könnte. Leibniz hat mit den allermeisten Moralisten und Juristen die unrichtige Vorstellung als sollten die Menschen aus der Rechtslehre entnehmen, was und wie sie zu handeln haben, und als kommen nun die Religions- und Sittenlehre hinzu, um sie bei diesem Handeln zu erhalten. Statt dessen hat jeder Mensch aus der Religions- und Sittenlehre zu entnehmen, was seine Pflicht sey, und wenn er sich darnach vollkommen richtet, so wird er einer besonderen Rechtslehre gar nicht bedürfen, da er, alle sittlichen Pflichten erfüllend, jedes Unrecht schon von selbst vermeiden wird. Das was nach Leibniz die wichtigsten Pflichten und Verbindlichkeiten erhalten (d. h. ihre Erfüllung bewirken) soll, ist ja vorhanden; die Menschen werden ja über Unsterblichkeit und ewige Strafen unterrichtet, und dennoch werden die Pflichten nicht erfüllt. Nun kommt das Recht als letzte Zuflucht hinzu, und schützet uns gegen die Leidenschaften derjenigen, wobei Religion und Ethik nichts vermochten, durch den körperlichen Zwang. Selbst die Furcht vor der göttlichen Strafe nach diesem Leben, ist, die Erfahrung lehrt es, keine solche firma ratio, wie Leibniz sie vorstellt, die die Menschen zur Erfüllung ihrer Rechtspflichten zu bewegen vermöchte. Weit wirksamer ist gerade bei denen, die das Recht verletzen, die Furcht vor den Strafen hier auf Erden. Denn nichts ist für den sinnlichen Menschen schwerer, als dem gegenwärtigen und sichtbaren Genusse eines zukünftigen und unsichtbaren Gutes wegen entsagen, so wie umgekehrt einer zukünftigen

und unsichtbaren Strafe wegen etwas sinnlich Reizendes zu unterlassen, wo keine nahe liegende und sichtbare Strafe zu fürchten ist. Das Recht ist ein subsidium der Ethik und Religion, indem es gegen diejenigen Verletzungen derselben, wobei andere Menschen hier auf Erden nicht selbstständig bestehen können, Schutz durch Zwangsmittel verleihet. Daß die Religions- und Sittenlehre ein Subsidium des Rechtes seyen, ist scheinbar wahr, indem jene, wenn sie wirksam sind, dasselbe ohne Zwang bewirken, was im Rechte der Zwang bewirken soll. Genau genommen unterstützen sie also nicht die Rechtsanstalten, sondern machen dieselben überflüssig. 2. Das Recht der Religionsfreiheit kann nicht aus dem Grunde geleugnet werden, weil einem solchen Rechte die Pflicht entsprechen würde, auch für falsch erkannte Religionsgrundsätze als wahr anzuerkennen. Dies wäre eine arge Verwechselung der verschiedensten Dinge. Denn einräumen, daß ein Anderer nach seiner eigenen religiösen Ueberzeugung Gott verehren dürfe, ist doch wohl etwas ganz Anderes, als gestehen, daß diese seine Ueberzeugung wahr sey. Jenes bezieht sich bloß auf das äußere Verhalten gegen eine für unwahr gehaltene Handlungsweise, und befasset nur das Negative, daß man nicht eigenmächtig stören dürfe; dieses aber geht auf das innere positive Anerkennen. Daß ein solches aus dem äußeren negativen Verhalten folge, würde nur dann wahr seyn, wenn man bei allem äußern Verhalten gegen andere Menschen von dem Grundsatze ausginge, daß jeder Irrthum eine Ungerechtigkeit sey, und als solche behandelt werden müsse. Wir haben aber ein ganz anderes Princip, und die positiven Rechte sind mit und für uns. 3. Wornach soll aber ermessen werden, ob eine Handlung irreligiös und ärgerlich sey? — Ob sie irreligiös sey, kann vor der Vernunft offenbar zunächst nur nach Vernunftgrundsätzen beurtheilt werden; denn nur was der Vernunftreligion widerspricht, kann die Vernunft, wo sie, wie hier in der Rechtsphilosophie, sich selbst überlassen ist, für irreligiös erklären. Daher darf dies nicht nach einem positiven Systeme noch einer positiven Offenbarungsreligion in der Philosophie bestimmt werden. Wohl zu merken ist aber, daß selbst diejenigen Handlungen, welche nach Grundsätzen der Vernunftreligion entschieden unerlaubt sind, erst dann den Charakter der Rechtsverletzungen annehmen, wenn sie öffentliches Aergerniß geben oder Unmündige verderben. Ob sie ein Aergerniß geben, das kann einzig aus der Erfahrung beurtheilt werden. Geben sie nach dieser kein Aergerniß, so ist auch ein gewaltsames Verfahren gegen dieselben nicht gerechtfertigt. So würde es unrecht seyn, gegen die Abgötterei unter einem ganz abgöttischen Volke andere Maßregeln als Belehrung und Beispiel zu gebrauchen, da das Publikum an abgöttischen Handlungen dort kein Aergerniß nähme, d. h. sich nicht widrig und beleidigend afficirt noch auch versucht fühlte, etwas von ihm selbst für unerlaubt Gehaltenes nachzuahmen.

§. 104.

DD. Uebersicht aller allgemeinen natürlichen Rechte.

A. Aufzählung derselben.

Aus allem, von §. 32. an, bisher Gesagten, geht hervor, daß es in Bezug auf Sachen und Menschen nach den Grundsätzen der Vernunft folgende Rechte gebe:

α. das Urrecht, vergl. §. 32.

β. die um des Urrechtes willen den Menschen zustehenden absoluten Rechte:

αα. das Recht auf körperliches und geistiges Leben und Wohlseyn (vergl. §. 33 — 35.)

ββ. rücksichtlich der Sachen: das Recht alle Sachen (leb- und vernunftlose) zu gebrauchen und willkührlich zu beherrschen (§. 45. 46.);

γγ. gegen die Menschen: nämlich das Recht, gegen die eigene Person willkührlich zu handeln (§. 60 — 94.); das Recht, gegen Andere alle sittlichen Pflichten zu unterlassen, und alle willkührlichen an sich nicht unsittlichen Handlungen, womit die Anderen zufrieden sind, vorzunehmen (§. 65 — 68.);

δδ. Das Recht auf freie Religionsübung (§. 103.);

γ. die aus den vorigen abgeleiteten hypothetischen Rechte,

nämlich:

αα. alle durch Okkupation, Formation, Tradition und Accession entstandenen Rechte des ausschließlichen Gebrauches, des Besitzes und Eigenthum's u. s. w. mit einem Worte: sachliche Rechte (§. 47 — 59);

ββ. alle durch Verträge entstandenen Rechte nach den verschiedenen Arten der Verträge — Rechte der Forderung, oder persönliche Rechte aus Verträgen (§. 87 — 102);

γγ. alle durch Verletzung, sowohl der Person, als der sachlichen, als auch der Vertrags-Rechte entstandenen Rechte, als

1. das Recht der Zurückforderung des genommenen Eigenthums oder entzogener sachlichen Rechte (§. 58.);

2. das Recht auf Schadenersatz (§. 81);
3. auf Gewährleistung der gefährdeten Sicherheit für Gegenwart und Zukunft (§. 81. ff.);
4. das Recht, eine erzwungene Handlung als nichtig zu behandeln (§. 86.);
5. das Recht des Mißtrauens gegen Betrüger und Verführer (§. 82. 84.);
6. das Recht auf allen physischen Zwang, welcher nach einem vollbrachten Angriffe noch als Vertheidigung vernünftig angesehen werden kann. (vgl. §. 81. 114.)

## §. 105.

### B. Bemerkungen über die Natur derselben.

Alle diese Rechte sind nun entweder sachliche (auch dingliche, wenn man das Eigenthum selbst mit darunter begreift [1]) oder persönliche. Jene sind des Inhaltes, daß der Berechtigte eine Sache, entweder allgemein oder mit gewissen Beschränkungen, willkührlich behandeln dürfe; diese aber des Inhaltes, daß der Berechtigte vom Verpflichteten gewisse Handlungen oder Unterlassungen fordern, oder daß er gewisse Handlungen gegen denselben setzen dürfe. Das höchste unter den sachlichen Rechten, das Eigenthum, entsteht naturrechtlich nicht durch bloßen Vertrag; die minder umfassenden aber, (dingliche im engern Sinne des Wortes), entstehen schon durch Vertrag [2]) (vergl. 47. 48. 49. 50. 51. 59.). Die persönlichen Rechte gegen Andere entstehen alle aus Verträgen, Rechtsverletzungen, oder Pflichten (vergl. §. 79. 86. 90 — 102.). Dinglich-persönliche Rechte kann es strenge genommen gar nicht geben, auch bedarf man der Annahme solcher Rechte nicht, um die gewöhnlich dadurch bezeichneten

---

1) Gewöhnlich versteht man nur die vom Eigenthum abgelösten einzelnen Rechte darunter.

2) Daß das Eigenthum durch bloßen Vertrag noch nicht entsteht, hat darin seinen Grund, daß ohne Okkupation kein erstes Entstehen und auch kein Uebergehen des Eigenthums gedenkbar ist, so lange nicht zu erweisen ist, daß auch an einer nicht formirten Sache durch bloßen Willen das Eigenthum fortdauere. Ganz anders verhält es sich offenbar mit den dinglichen Rechten.

Verhältnisse rechtlich zu begründen, wie sich im besondern Naturrechte ausweisen wird.

Was das Aufhören aller Rechte überhaupt betrifft, so sind darüber nach den in den vorhergehenden §. §. aufgestellten Grundsätzen folgende Sätze wahr:

1. Alle Rechte ohne Ausnahme hören auf durch den Tod.
2. Daß vor dem Tode das Recht zu seyn und mit ihm die absoluten Rechte aufhören können, ist so wenig zu erweisen, als daß sie nicht aufhören können.
3. Alle hypothetischen Rechte hören auf entweder durch Entsagung oder durch die eingetretene obsolute und peremtorische Unmöglichkeit der Ausübung, oder durch das Aufhören des Grundes, nämlich der Pflicht, oder des Vertrages oder der Rechtsverletzung.

Anmerkung.

Durch Kant vorzüglich sind die dinglich-persönlichen oder auf dingliche Art persönlichen Rechte gangbar geworden. Ein dinglich-persönliches Recht ist „das Recht des Besitzes eines äußern Gegenstandes als einer Sache, und des Gebrauches derselben als einer Person.“ Ein Besitz dieser Art findet Statt an der Frau, an den Kindern und auch am Gesinde. Denn „der Mann erwirbt ein Weib, das Paar erwirbt Kinder, die Familie Gesinde.“ So Kant, (s. dessen Rechtslehre §. 22. 23). Nun ist aber klar, daß nach dem Rechtsgesetze nimmermehr eine Person gleich einer Sache besessen werden, daß weder die Frau, (und warum sollte der Mann nicht eben so gut von der Frau erworben werden?) noch die Kinder, noch das Gesinde erworben werden könne, ist klar, daß an einer Person durchaus kein Gebrauch Statt finde. Erscheint auch in dem Verhältnisse des Mannes zur Frau, der Eltern zu den Kindern, der Familie zum Gesinde, eine Aehnlichkeit mit dem Verhältniß des Herrn zur Sache; so sollte man doch gerade in der Rechtswissenschaft nichts sorgfältiger vermeiden, als um solcher äußeren Aehnlichkeiten willen Namen auf Verhältnisse zu übertragen, die ihrem innersten Wesen nach so von einander verschieden sind, wie Sache und Person, Thierheit und Menschheit. — Krug nimmt den Ausdruck dinglich-persönliches Recht minder grell und vermeidet dadurch solche, das Gefühl verletzende, Folgerungen, wie sie Kant um der Konsequenz willen nothwendig werden, z. B., daß die Eltern berechtigt seyen, sich der entlaufenen Kinder als verlaufener Hausthiere zu bemächtigen, und sie einzufangen. (s. Rechtslehre §. 29. a. E.). Krug sagt nämlich, der Begriff eines dinglich-persönlichen Rechtes müsse bei allen Rechtsverhältnissen zu Grunde gelegt werden, vermöge deren mehrere physische Personen eine moralische Person ausmachen, und zwar so, daß ihre

Verbindung zu einer Gesammtpersönlichkeit nicht beliebig von dem Einen aufgehoben werden könne, ohne das Recht des Andern zu verletzen, weil sie durch ihre Verbindung eine gemeinschaftliche Freiheitssphäre angenommen haben. „Denn“ sagt er, „da sich alsdann ihre Freiheitssphären gegenseitig durchdringen, so zerreißt der, welcher die Verbindung beliebig aufhebt, die ganze Sphäre und läßt dem Andern gleichsam nur ein Bruchstück. Es darf aber einer Person ohne deren Einwilligung nichts von ihrer Freiheitssphäre entrissen werden, vorausgesetzt, daß es nicht in Folge einer vorhergegangenen Rechtsverletzung geschehe. Es erscheint also die Person die mit einer oder mehreren anderen eine und dieselbe Freiheitssphäre gemein hat, nicht mehr als Person, sondern sie nimmt die Gestalt einer Sache an, die zu einer fremden Freiheitssphäre gehört, also in gewisser Hinsicht Eigenthum eines Andern ist“ (s. philosophische Rechtslehre §. 26. Anmerkung 1.) Warum, wie hier gesagt wird, die Person welche mit einer oder mehrern andern eine und dieselbe Freiheitssphäre gemein hat, nicht mehr als bloße Person erscheine, sondern in gewisser Hinsicht das Eigenthum der Anderen sey, sobald sie mit jener eine gemeinschaftliche Freiheitssphäre habe, das sehe ich nicht ein. Person bleibt immer Person, bleibt immer unendlich von aller Sache verschieden, und kann auch nicht auf das Allerentfernteste als Eigenthum behandelt werden. Alles was über das Durchdringen der Freiheitssphären rc. gesagt ist, kann höchstens bildlich nicht aber eigenthümlich gelten. Das eigenthümliche Verhältniß der Sache indessen wird durch solche Bilder eher entstellt als aufgeklärt. Um dieses eigenthümliche Verhältniß aufzufassen bedürfen wir der Grundlage eines dinglich-persönlichen Rechtes gar nicht, sondern bloß der Grundlage eines allgemeinen Rechtsprincips; dieses muß über das Recht und Unrecht zwischen Personen die eine sogenannte gemeinschaftliche Freiheitssphäre haben, schlechthin befragt werden, und was darnach wahr ist, das ist wahr, was darüber ist, ist unerwiesen und falsch, wie elegant es übrigens möge dargestellt seyn. Wenn man die Sache auffaßt, wie sie ohne Künstelei vorliegt, so besteht die ganze hier eintretende Verschiedenheit, wornach die Personen nicht mehr als bloße Personen erscheinen sollen, darin, daß sie mit besonderen durch die Erfahrung gegebenen und die Ethik berücksichtigten Modifikationen erscheinen, welche darauf allein zurückkommen, daß diese Personen durch besondere Pflichten mit einander in einer Verbindung stehen, die nicht unter zwei oder mehreren Menschen überhaupt Statt findet. — Das Nähere hierüber im Ehe-, Staats- und Kirchenrechte.

## §. 106.

## EE. Vom Rechte der Vertheidigung.

### A. Wem die Vertheidigung zustehe.

Das Vorige hat gelehrt, welches Seyn und Handeln des Menschen behauptet und vertheidigt werden dürfe, welches nicht.

Daß die Vertheidigung selbst im Allgemeinen durch physische Gewalt geschehen dürfe, und daß sie, nach Verschiedenheit der hypothetischen Verhältnisse, verschiedene Gestalten annehmen könne, fand sich schon in der Begründung des Rechtsbegriffes, war im höchsten Rechtsgesetze durch die Erlaubniß der Vertheidigung selbst schon unmittelbar ausgesprochen, und in der Entwickelung des Rechtssystems durch Anwendung des Rechtsgesetzes auf einzelne Fälle erkannt worden. Diese Vertheidigung bedarf nun, damit alle in Bezug auf dieselben möglichen Fragen wissenschaftlich können beantwortet werden, einer besondern Betrachtung und Entwickelung, und da bei jeder rechtlichen Vertheidigung die Person, welcher die Vertheidigung zusteht, die Handlung des Vertheidigens, (die Vertheidigungsmittel), dann der Angriff, wogegen sie gerichtet ist, und also die Person oder Kraft wovon der Angriff ausgeht, in Betracht kommen; so erscheint die allgemeine Aufgabe der Rechtslehre, welches Handeln dem Rechtsgesetze entspreche, hier in diesen Fragen:

A. Wem steht die Vertheidigung zu?
B. Worin darf die Vertheidigung bestehen?
C. Wogegen darf sie gerichtet werden?

A. Das Rechtsgesetz erlaubt zunächst demjenigen die Vertheidigung, welcher ungerecht angegriffen ist; weiterhin aber auch jedem Andern, welchen der Angegriffene um Hülfe anruft, und endlich sogar jedem, welcher ungerufen Hülfe leisten will. Denn jeder ungerechte Angriff darf, abgesehen von allen Personen, nach dem Rechtsgesetze vereitelt werden, weil er, als eine an sich ungerechte Handlung, auf keine Weise in die Schranken des rechtlich erlaubten, sondern vielmehr in das Gebiet des rechtlich verbotenen, und also der gewaltsamen Vernichtung preisgegebenen, Handelns fällt. (vergl. §. 11. b.). Der Angreifer selbst wird auch von dem Hülfeleistenden nicht als Mittel behandelt, sondern nur als ein Mensch, welcher eine fremde Persönlichkeit nicht anerkennen will, und dadurch nicht bloß den unmittelbar Angegriffenen verletzt, sondern mittelbar auch Andere, welche mit jenem zusammen leben [1]). Außer-

1) Dies leidet, bei der Voraussetzung, daß der Angriff von einem ungerechten Willen ausgehe, keinen Zweifel. Denn wo der Wille ungerecht ist, da mag er zunächst nur gegen eine bestimmte Person

dem gebietet uns das Sittengesetz, jedem ungerecht Angegriffenen Hülfe zu leisten, und so ist das Recht der Hülfeleistung, nach (§. 65. und §. 44.), schon darum ganz außer Zweifel.

Anmerkung.

Die gewöhnliche Behauptung, daß niemand sich in die Streitigkeiten dritter Personen zu mischen habe, kann die Frage veranlassen, ob nicht wenigstens der Angegriffene verletzt werde, wenn man ihm wider seinen Willen Hülfe leiste, (denn wenn es mit seinem Willen geschieht, ist wohl die Rechtmäßigkeit der Hülfe nicht zu leugnen). Wenn durch das Hülfeleisten seine Lage nicht noch verschlimmert wird, dann läßt sich nicht absehen, wie die wider den Willen des Angegriffenen geleistete Hülfe diesen verletzen könnte. Einzig darin könnte die Verletzung bestehen, daß man seinem Willen „man solle nicht helfen" nicht gehorchte. Den befehlenden oder verbietenden Willen eines Andern nicht befolgen ist aber im allgemeinen Naturrechte keine Rechtsverletzung, indem der Andere dadurch nicht als Mittel behandelt, sondern bloß die eigene Selbstständigkeit behauptet wird. Auch läßt sich ja keineswegs erweisen, daß es Pflicht für uns sey, dem Willen eines Andern uns gleichstehenden Menschen zu gehorchen (vergl. §. 51.). Jeder Mensch hat also das Recht, wenn zwei Andere Streit haben, demjenigen beizustehen, wovon er einsieht, daß derselbe ungerecht angegriffen sey. Daß am besten für die Erhaltung des Rechtszustandes gesorgt seyn würde, wenn dieses Recht überall ausgeübt würde, ist wohl einleuchtend.

## §. 107.

### B. Worin die Vertheidigung bestehen dürfe.

### 1. Von dem Maße der Vertheidigung.

Das Recht der Vertheidigung ergibt sich in dem unmittelbaren Ausspruche des Bewußtseyns als die Erlaubniß, den ungerechten Angriff überhaupt abzuweisen oder w. d. i. das Aufhören desselben zu bewirken. Dieser Ausspruch gibt uns also die Befugniß, alles dasjenige zu thun, was geeignet ist, das Aufhören des Angriffes zu bewirken,

---

ungerecht seyn; immerhin ist er eine Verletzung aller Andern: weil diese durch die Aeußerung eines an sich ungerechten Willens, also einer überwiegenden Herrschaft der Sinnlichkeit über die Vernunft, nothwendig in eine höchst nachtheilige Unsicherheit ihrer Personen und Rechte versetzt werden.

(und das nennt man eben „Vertheidigen") es sey denn, daß dieses zugleich irgend einen Andern, als den Angreifer, verletzte — denn alsdann wäre die Vertheidigung gegen den Angreifer zwar gerecht, gegen den Dritten aber ungerecht, und also überhaupt durch das Rechtsgesetz verboten, oder daß es außerdem an sich selbst schon rechtlich unerlaubt wäre.

Wenn nun aber der Angegriffene mehr thut, als nothwendig ist, um das Aufhören des Angriffs zu bewirken, so bewirkt er zwar 1. daß der Angriff aufhört, aber 2. geht er darüber noch hinaus und macht von seiner Seite einen neuen Angriff auf den Angreifer. Er überschreitet also die durch das Rechtsgesetz ihm zugestandene Befugniß der Vertheidigung und handelt ungerecht. Folglich darf der Angegriffene nur dasjenige zur Vertheidigung thun, was zur Abweisung des Angriffes und Erhaltung seines angegriffenen Rechtes nothwendig ist.

Was ist aber dazu nothwendig? Bei der großen Verschiedenheit der Angriffe kann dies unmöglich allgemein bestimmt werden. Dagegen läßt sich wohl bestimmen, was an sich hinreichend sey, um jeden Angriff abzuweisen, worüber daher die Vertheidigung niemals hinausgehen dürfe. Das ist nämlich unmittelbare Lähmung der physischen Kraft, welche sich im Angriffe äußert. Die physische Kraft aber ist entweder eine körperliche oder eine geistige. Jene wird durch entgegengesetzte körperliche Kraft (durch physischen Zwang), wofern er intensiv stark genug ist, diese durch Täuschung immer unfehlbar gelähmt. Beide Mittel sind aber dann erst nothwendig, wenn gewiß ist, daß ein bloßer Befehl den Angreifer nicht mehr abhalte. Hieraus geht hervor, daß es kein unendliches Recht der Vertheidigung gebe, wie viele behauptet haben.

## §. 108.

### 2. Von der physischen Gewalt.

Da jeder Angriff nothwendig eine äußere Handlung seyn muß (vgl. §. 37), so ist auch jeder Angriff an sich immer durch physischen Zwang zurückzuweisen. Es fragt sich nur,

wie weit nach dem Grundsatze, daß nur das Nothwendige als Vertheidigung recht sey, der physische Zwang reichen dürfe, und welches Verhältniß entstehe, wenn die physische Kraft des Angegriffenen Individuums zur Vertheidigung nicht ausreiche, oder wenn die Umstände überhaupt keinen physischen Zwang zulassen.

Das Höchste des physischen Zwanges ist die Vernichtung des körperlichen Lebens. Diese nun würde zur Abweisung eines Angriffes niemals nothwendig werden, wenn es möglich wäre bei einer gewaltsamen Vertheidigung immer die Lebensgefahr für den Angreifer zu vermeiden. Da aber dieses durchaus unmöglich ist, und dennoch die gewaltsame Vertheidigung von der Vernunft erlaubt, ja unter Umständen geboten wird; so muß man einräumen, daß das Recht der Vertheidigung selbst bis zur *zufälligen* Tödtung des Angreifers reiche.

Ob der Angriff auf ein bedeutendes oder unbedeutendes Gut gerichtet war, das ändert an diesem Rechte nichts. Nur auf die Natur des Angriffes und auf die Nothwendigkeit der Vertheidigung kommt hier alles an. Ist die Gewalt zur Abwehrung und Vernichtung des Angriffes und seiner Wirkungen nicht mehr nothwendig, so ist selbst der unbedeutendste Zwang gegen den Angreifer nicht mehr nach dem Rechtsgesetze zu rechtfertigen.

Reicht die körperliche *physische Kraft* des Angegriffenen zur Vertheidigung nicht aus, oder ist der eigentliche physische Zwang überhaupt nicht anwendbar; so erfolgt entweder die Rechtsverletzung, und erzeugt dann die im hypothetischen Rechte abgehandelten Rechtsverhältnisse, oder es ist noch durch *Täuschung* eine Vertheidigung möglich.

### Anmerkung.

Wenn hier das Recht der *absichtlichen* Tödtung bei einem fortwährenden Angriff geleugnet werden muß: so wird auch die absichtliche Tödtung eines Rechtsverletzers nach bereits vollzogenem Angriff nicht gerechtfertigt erscheinen, wenn nicht die Tödtung als unumgänglich nothwendig erkannt wird, um die Rechtsverletzung in ihren *Folgen* zu vernichten (vgl. oben §. 80. 81.). Diejenigen, welche das Princip der Talion oder der Rechtlosigkeit aufstellen, und welche es für ein

göttliches und natürliches Gesetz erklären daß, wer Blut vergießt, dessen Blut wieder vergossen werde, sind freilich solcher Betrachtungen überhoben; aber doch immer nur für einige Fälle, und auch für diese nur zum Gebrauch der gutmüthig Gläubigen, der Leute ohne Bedürfniß klarer Einsicht.

## §. 109.

### 3. Von der Täuschung als Vertheidigung.

Täuschung gibt dem ungerechten Willen des Angreifers eine dem Ziel vorbeiführende Richtung, und vereitelt so im eigentlichen Sinne des Wortes den ganzen Angriff. Sie steht mit dem körperlichen Zwange ganz auf einer Linie, da sie eine psychische Nöthigung, während jener eine körperliche ist. Eben darum ist sie rechtlich erlaubt; denn sie ist eine wahre und, nach der Voraussetzung, eine nothwendige, Vertheidigung gegen einen ungerechten Angriff. Das negative absolute Recht jedes Menschen auf Wahrheit (vgl. §. 75.) wird durch eine solche Täuschung nicht verletzt, vielmehr macht der Angreifer einen ungerechten Angriff auf die Kenntniß des Vertheidigers, fordert Wahrheit, ohne dazu berechtigt zu seyn. Das Einzige was sich gegen dieses Vertheidigungsmittel einwenden ließe, wäre, daß es unsittlich sey (wofern eine solche Täuschung in der That unsittlich ist). Daher die Unsittlichkeit der Vertheidigungsmittel überhaupt und der Täuschung ins Besondere noch eine eigene Betrachtung erfordert, um zu bestimmen, welchen Einfluß die Unsittlichkeit hier auf das Recht habe.

## §. 110.

### 3. Von unsittlichen Vertheidigungsmitteln.

Alle hier in Betracht kommende Unsittlichkeit ist Verletzung der Pflichten gegen uns selbst oder gegen den Nächsten. Ist nun ein Vertheidigungsmittel bloß in der ersten Eigenschaft unsittlich, so ist es durch das Rechtsgesetz nicht verboten (vgl. §. 60. §. 44). In der zweiten Eigenschaft kann es aber nur unsittlich seyn indem es 1. die eigentliche Menschenwürde des

Angreifers verletzt, d. h. indem es die sittliche Gesinnung desselben angreift, oder indem es ihn, nicht als feindliche Kraft, wogegen Schutz nothwendig ist, sondern als Gegenstand sinnlicher Triebe und Neigungen behandelt; oder 2. indem es nur Verletzung der Person oder des Eigenthums überhaupt ist, ohne gegen seine sittliche Würde gerichtet zu seyn. — Im ersten Falle ist es selbst nach dem Rechtsgesetze nicht erlaubt; denn die eigentliche Menschenwürde, die Sittlichkeit, ist ein unveräußerliches unverletzbares Gut, dessen Schutz und Vertheidigung die Vernunft unter allen Umständen nicht nur erlaubt sondern gebietet (vergl. §. 44. 29.). Einem solchen Vertheidigungsmittel würde daher selbst der Angreifer mit Rechte Widerstand entgegensetzen. — Im zweiten Falle ist es selbst nach dem Sittengesetze erlaubt, so lange die zu Grunde liegende Gesinnung nicht von Haß oder Rache oder irgend einer unsittlichen Neigung oder Absicht ausgeht; denn Gewalt und Täuschung sind an sich keine Unsittlichkeit, da beide an sich keine Verminderung der eigentlichen Menschenwürde noch selbst eine Verachtung der Person sind, sondern nur durch die Umstände dazu werden. Beide sind selbstdann, wenn sie als erste Angriffe von jemand ausgehen, zunächst nur Verletzung des formalen Sittengesetzes, welches Achtung gegen die fremde Persönlichkeit gebietet; wenn sie aber bloße Vertheidigung sind, kann man auch diese Verletzung auf keine Weise in denselben finden, wie sich schon darin zeigt, daß in den Fällen, wo der Angriff gegen die Moralität gerichtet ist, gewaltsame oder listige Vertheidigung durch das Sittengesetz sogar geboten wird, (vergl. §. 11. b.), ein Beweis, daß Gewalt und Täuschung mit der Sittlichkeit sehr wohl vereinbar seyen.

Anmerkung.

Für die Täuschung als Vertheidigung spricht sich die Billigung der Vernunft eben so deutlich wie für die Gewalt aus, nur sind die Fälle, worin Täuschung als Vertheidigung nothwendig ist, viel seltener, als wo Gewalt erfordert wird. Diejenigen Lehrer, welche die Täuschung unbedingt verwerfen, mögen schwerlich für die Zulässigkeit der Gewalt einen Grund angeben, der nicht auch für die Zulässigkeit der Täuschung anwendbar wäre. Auch erlauben sie gewöhnlich unter besondern Umständen die Täuschung als Vertheidigung, z. B. gegen den Feind

im Kriege (durch Kriegslisten) in Widerspruch mit ihrem eigenen Systeme. Bei der unbedingten Verwerfung der Täuschung als Vertheidigungsmittels wird offenbar vorausgesetzt, daß Wahrheit ein absolutes Gut sey, wie sittliche Freiheit und Vernünftigkeit. Das ist sie aber keineswegs, sondern nur mit Rücksicht auf das sittliche Begehren und Wollen, das Ziel des menschlichen Seyns, ist sie ein Gut. Ganz verkehrt ist es daher auch, eine jede Täuschung Lüge zu nennen, da dieser verächtliche Name nur der pflicht- und rechtswidrigen Täuschung zukommt.

## §. 111.

### C. Wogegen sie gerichtet seyn dürfe.

### 1. Hindernisse des Rechtes die von Naturkräften ausgehen.

Alle Vertheidigung, sey sie Gewalt oder Täuschung, darf nach dem höchsten Rechtsgesetze nur ein gerechtes Seyn und Handeln vertheidigen, darf also nur gegen ungerechte Angriffe, gegen Hindernisse des gerechten Seyns und Handelns, gerichtet werden. Sie darf aber, wie §. 80. 81. nachgewiesen ist, nicht nur gegen den fortwährenden, sondern auch gegen den bereits vollendeten Angriff (in seinen Folgen) gerichtet werden. Ja diese Folgen sind es eigentlich, um derentwillen wir überhaupt Angriffe fürchten und abzuwenden bemüht sind und seyn müssen. Alle Angriffe und Hindernisse des Rechts aber gehen entweder von Naturkräften oder von Menschen aus.

Gewalt und Täuschung gegen Naturkräfte sind nicht eigentliche rechtmäßige Vertheidigung gegen dieselben zu nennen, da, nach der vollkommenen Herrschaft über die Natur, jedes Handeln gegen die Naturkräfte in Bezug auf diese selbst rechtlich unbedingt erlaubt ist (§. 45). Nur das kommt also dabei in Betracht, ob solches Handeln nicht ungerecht gegen andere Menschen werde; denn alsdann ist es nicht rechtlich erlaubt. [1]) Aber selbst das Unterlassen dieser Vertheidigung kann ungerecht werden. Wenn nämlich Naturhindernisse uns die Erfüllung einer Rechtspflicht unmöglich machen, so sind wir verpflichtet, diese Hindernisse zu überwinden. Nur wenn

---

1) Wann es ungerecht gegen Andere werde, muß nach der Lehre vom Rechte zu handeln beurtheilt werden.

eine wahre absolute Unmöglichkeit, sie zu überwinden eintritt, hört die Rechtspflicht auf, (vergl. §. 105. a. E. und §. 97.).

§. 112.

2. Hindernisse des Rechts, die von Menschen ausgehen.

a. Bewußtlos oder wider Willen unternommene Angriffe.

Hindernisse des Rechtes welche von Menschen ausgehen, sind entweder unabsichtliche oder absichtliche Angriffe. Jenes sind sie, wenn sie ohne Bewußtseyn oder, wenn auch mit Bewußtseyn, doch wider Willen gezwungener Weise unternommen werden. Dies alles macht nun, so lange der Angriff fortwährt, keinen Unterschied für das Recht der Vertheidigung, da das Rechtsgesetz Behauptung und Vertheidigung des Rechtes gegen Alles erlaubet, was das Recht verletzet oder hindert. Der ohne Bewußtseyn oder wider Willen unternommene Angriff muß in Beziehung auf den unmittelbar Angreifenden als Wirkung der Naturkraft angesehen werden, welcher jeder Mensch überall entgegentreten darf. —

Nach vollendetem Angriffe aber gestaltet das Recht der Vertheidigung und Behauptung sich hier schon anders, jenachdem der Angriff ohne Bewußtseyn oder wider Willen (durch fremde Nöthigung) unternommen war. Denn im ersten Falle kann die Bewußtlosigkeit auch die vorhergesehene und gewollte Folge des eigenen mit Bewußtseyn vorgenommenen Handelns seyn. Sie ist dann mit ihrer Wirkung (dem verletzenden Handeln) eine wahre Rechtsverletzung, und bewirket die oben nachgewiesenen Verhältnisse der Forderung des Schadenersatzes und der Bürgschaft, weil durch das Wollen und Handeln des Angreifenden eine Rechtsunsicherheit entstanden ist. War aber der Angriff wider Willen und zwar aus einer absoluten Nöthigung unternommen, so besteht gegen den unmittelbar Angreifenden gar kein Recht mehr (§. 43.) da der Angriff nicht als seine, sondern als die Handlung des Zwingenden anzusehen ist. War der Zwang kein absoluter, so kommt es auf die Größe des Eindrucks an, welchen die Drohung machen mußte, um bestimmen zu können, ob nur gegen den Zwingenden oder auch gegen den

unmittelbar Angreifenden noch etwas zur Erhaltung des Rechtes zu thun erlaubt sey. (vgl. §. 77.)

### §. 113.

b. Absichtliche Angriffe.

### aa. Vertheidigung gegen den fortwährenden Angriff. bb. Gegen den vollendeten.

Der absichtliche Angriff steht, so lange er noch fortwährt, in Beziehung auf die Vertheidigung, ganz dem unabsichtlichen gleich, da es bei Rechtsverletzungen nach dem Rechtsgesetze nur darauf ankommt, ob die Vertheidigung nothwendig sey, um das Recht zu schützen. Höchstens macht bei unabsichtlichen Angriffen das Gebot der Moral einen Unterschied, den bewußtlos oder wider Willen Angreifenden mit aller möglichen Schonung zu behandeln, welches bei absichtlichen Angriffen wenigstens in der Regel nicht eintritt. Das Maß und die Art der Vertheidigung, ist hier übrigens nach den §. §. 107 — 110 zu bestimmen.

Ist der Angriff bereits vorübergegangen so ist gegen den Angreifer nur dann ein vertheidigendes Verfahren gerecht wenn es nothwendig ist (§. 107.). Nothwendig ist es aber in diesem Falle nur dann, wenn der Angriff Wirkung eines ungerechten Willens war. Denn außerdem war derselbe Wirkung der Naturkraft und Naturgesetze, denen der Angreifer, wie alle Menschen mit unvermeidlicher Nothwendigkeit selbst unterworfen ist, so daß es nicht einmal einen Sinn haben, vielweniger nothwendig seyn kann, gegen ihn etwas zu thun, weil er etwas gewollt habe, und damit er etwas wolle, wo sein freier Wille gar nicht thätig seyn kann. — Nun ist aber die Ungerechtigkeit des Willens entweder 1. eine bloß subjektive, oder 2. eine bloß objektive (bloß durch die Unvereinbarkeit des gewollten Zweckes mit dem Rechtsgesetze), oder 3. eine sub- und objektive zugleich. (vgl. §. 26.) Die erste kann nicht einmal während des vermeintlichen Angriffes zu einer Vertheidigung berechtigen, da die Bedingung aller Vertheidigung, die äußere Verletzung eines Rechtes, fehlt, indem der Angriff hier bloß in

der falschen Meinung besteht, daß durch das äußere Handeln ein Recht verletzt werde. Etwas Anderes wäre es freilich, wenn der Angreifende solche Mittel zum Angreifen gebrauchte, welche für sich schon den ungerechten Willen (den animus nocendi) beweisen, und darum eine Unsicherheit des Rechtes bewirken. Die dritte dagegen ist die vollkommene innere und äußere Rechtsverletzung, und berechtiget daher zu allem, was als Vertheidigung gegen den in seinen Folgen fortbestehenden Angriff noch möglich und im besondern Falle nothwendig ist (§. 80. 81.). Zweifeln könnte man beim ersten Anblick in Ansehung der zweiten. Allein bei näherer Betrachtung muß über diese auf dieselbe Weise entschieden werden. Denn von jedem Menschen, der mit vernünftigen Menschen in freier Gemeinschaft leben will, kann, weil das vernünftige Rechtsgesetz für alle gilt, rechtlich gefordert werden, daß er sich äußerlich nach diesem Gesetze richte, und folglich, daß er dieses Gesetz im Allgemeinen und in seinen Anwendungen auf seine einzelne Handlungen erkenne: es kann und muß diejenige subjektive Gerechtigkeit des Willens von ihm gefordert werden, ohne welche die objektive nicht möglich ist. Nun kann freilich die Erscheinung daß er in einem einzelnen Falle das, was alle oder die meisten Anderen für unrecht halten, für recht hält, noch verschiedene Gründe haben; aber Eins von diesen muß der Fall seyn: entweder er war gänzlich ungebildet in Sachen des Rechtes und Unrechtes, und das mit seiner eigenen Schuld oder ohne seine Schuld; oder er kannte das Gesetz im Allgemeinen, übersah aber aus Fahrlässigkeit oder Leichtsinn in diesem Falle, daß seine Handlung ihrer Wirkungen wegen ihm zuwiderlaufe; oder endlich er hielt geradezu sein Handeln nach einem ihm eigenthümlichen allgemeinen Systeme für recht. Nun ist aber selbst im besten Falle (daß er ohne seine Schuld ganz unwissend war) jede Art von Sicherstellung die als nothwendig erscheint nach vollbrachter Verletzung gegen ihn erlaubt, weil er blos als Medium der Naturkräfte zu betrachten ist, gegen die jedes Recht behauptet werden darf. Noch mehr ist dies in den andern Fällen erlaubt, wo sogar eine Einwirkung auf seinen Willen als möglich und nothwendig erscheint, um denselben zum Erwerbe der gehörigen Erkenntniß des Rechtes und der

zur Vermeidung der Rechtsverletzung erforderlichen Aufmerksamkeit auf die eigenen Handlungen und deren Folgen zu bestimmen, während im Falle der schuldlosen Unwissenheit die wahre vernünftige Sicherstellung in dem gehörigen Unterrichte bestehen wird. Im letzten Falle aber, wenn das ungerechte Handeln im guten Glauben aus einem verkehrten Systeme, welches gewöhnlich mit einem außerordentlichen Eifer (einem blinden Eifer für irgend einen Zweck) verbunden ist, seinen Ursprung hat, sind gerade diese Menschen für die Sicherheit der Rechte die allergefährlichsten, da sie nicht, wie die wahren Verbrecher, mit dem Bewußtseyn ihrer Schuld, und darum meistens noch mit einer gewissen zähmenden Scheu den Nächsten angreifen; sondern mit Zuversicht und alles verachtendem Eifer aus heiligem Pflichtgefühl, unter dem Schutze des guten Rufes und der Achtung welche ihnen die Einfalt und Unwissenheit zollen, über Feinde und Freunde herfallen. Mannigmal ist die Gemüthsverfassung solcher Menschen in eine wahre Verrücktheit übergegangen, so daß man sie zu denjenigen rechnen kann, die keinen Gebrauch der Vernunft haben. Dann ist freilich, wie gegen wilde Thiere, so auch gegen sie jede Sicherstellung gerecht; aber es kann zur Aufhebung der Folgen ihrer Handlungen nichts von ihnen gefordert werden, da sie diese nicht als solche zu erkennen vermögen. Wenn sie dagegen in allen übrigen Dingen vollkommenes Selbstbewußtseyn und wahren Vernunftgebrauch beweisen: so muß ihr falsches Dafürhalten als fortwährende Rechtsverletzung betrachtet werden, da es psychologisch nothwendig immer neue, der vollzogenen gleiche oder ähnliche, Rechtsverletzungen erzeugen muß, und selbst nur die Folge eines frühern pflichtwidrigen Verhaltens seyn kann; sie sind dann eben so wohl strafbare Rechtsverletzer, als diejenigen, welche das, was sie wollten, als ungerecht erkannten. Nach allen diesem ist es gewiß, daß im Allgemeinen wegen jeder vollbrachten Rechtsverletzung gegen den Verletzer ein Zwangsverfahren angewandt werden darf, wenn dieser dieselbe mit Bewußtseyn und im Zustande des Vernunftgebrauches vollbrachte. Dies Letzte muß daher jedes Mal gewiß seyn, wo gegen jemand wegen einer Rechtsverletzung etwas gethan werden soll, d. h. mit andern Wor-

ten, es muß ihm dann mit Wahrheit die Rechtsverletzung rechtlich zugerechnet werden.

Anmerkung.

Es zeigt sich hier, daß aus dem Satze: jeder Mensch solle nach seinem eigenen Gewissen handeln, der immer wahr bleibt, und nicht aufgegeben werden kann, ohne die Sittlichkeit des Menschen ganz zu vernichten — nicht folge, daß jede in gutem Glauben verübte That darum gerecht sey, oder daß andere Menschen, dem Thäter gegenüber, ihre Rechte gegen denselben verlieren. Diese sind vielmehr eben so berechtiget, ihm gegenüber nach ihrer Einsicht und ihrem Gewissen zu handeln. Eine rechtsgefährliche Anarchie kann aus diesen Sätzen wohl nicht entstehen, da es sich sicherlich nie begeben wird, daß die Mehrheit der Menschen wahre Rechtsverletzungen für gottgefällige Werke hält, und wenn es sich begeben sollte, eben darum der Einzelne ihnen gegenüber wieder zu schwach seyn würde, um die vermeintlichen Verbrechen ungestraft zu begeben (wobei dann freilich das wirkliche Recht sehr schlecht fahren könnte). Auf jeden Fall ist es ein Irrthum, zu glauben, die Sache ändere sich, wenn man an die Stelle des Gewissens einen blinden Glauben an Auktoritäten setze. Denn dieser wird der Natur der Sache nach bei Schwärmern und Fanatikern niemals vor dem eignen Wahne Stich halten. Daß Menschen verrückt werden, können wir nie verhindern; eben so wenig, daß sie ein Gewissen haben, und diesem vor allem vertrauen.

## §. 114.

### α. Von der rechtlichen Zurechnung.

Das Urtheil, daß jemand entweder gänzlich oder theilweise der mit Bewußtseyn und Einsicht handelnde Urheber einer Rechtsverletzung sey, ist die juristische Zurechnung, indem dadurch jemanden eine Rechtsverletzung zu dem Ende zugerechnet wird, daß wegen dieser Rechtsverletzung jenes Verfahren Statt finde, welches rechtlich auch nach vollbrachter Rechtsverletzung gegen den Verletzer noch erlaubt ist (§. 80. 81.). Sie enthält 1. die Annahme, daß die That selbst (der Thatbestand) gewiß sey; 2. daß der bestimmte Mensch sie vollbracht habe, 3. daß derselbe sie als Rechtsverletzung erkannte oder doch erkennen konnte und sollte (§. 113); 4. daß er sie dennoch gewollt und vollbracht habe ohne dazu genöthiget zu seyn. Ist bloß gewiß, daß er die That mit

Bewußtseyn vollzogen, aber auch gewiß daß er sie nicht als Rechtsverletzung erkannte oder erkennen konnte und sollte (Letzteres kann ins Besondere bei bloß positiven Gesetzen Statt finden): so findet bloß die äußere Zurechnung, die Zurechnung der That (imputatio meri facti) Statt; nicht aber die innere Zurechnung (welche Nr. 3. und 4. befaßt), die Zurechnung zur Schuld (imputatio in dolum). Denn das freie Wollen einer erkannten oder doch für den Verletzer erkennbaren Rechtsverletzung nennt man die Schuld. Da nun nach §. 113. ein Verfahren gegen den Rechtsverletzer nach vollendetem Angriffe nur dann erlaubt ist, wenn diese Schuld Statt findet: so kommt es dabei vor allen Dingen darauf an, sich über die Wirklichkeit der Schuld vollkommene Gewißheit zu verschaffen.

## §. 115.

### β. Von der Gewißheit der Zurechnung.

Die Gewißheit der Schuld ist nach den beiden vorhergehenden §.§. dann vorhanden, wenn 1. der Thatbestand — d. h. die äußere Thatsache der Rechtsverletzung, abgesehen von einer bestimmten Person als Urheber —, 2. die ursachliche Verbindung des Thatbestandes mit dem äußeren Handeln des bestimmten angeschuldigten Menschen, 3. das Bewußtseyn und die Einsicht bei demselben während der That 4. die Freiheit von aller Nöthigung zu derselben, gewiß ist. — Bei dem 3ten Punkte ist zu bemerken, daß es nach §. 113. gleich viel sey, ob die Einsicht wirklich vorhanden oder nur vernünftig von diesem Menschen zu fordern war. Es genügt daher für die Annahme der Einsicht immer die Gewißheit, daß der Thäter nicht blödsinnig oder wahnsinnig oder geistesverwirrt, überhaupt nicht unfähig des Vernunftgebrauches sey. Anders ist es mit dem Bewußtseyn, indem der Mangel des Bewußtseyns die That zu einer bloß äußeren nur nach Naturgesetzen für den Thäter zu beurtheilenden macht. (§. 41.) Wie gelangt man nun über jeden dieser Punkte zu einer vollkommenen Gewißheit? Rücksichtlich der beiden ersten beantwortet sich diese Frage vollständig in folgender Weise. Daß dieser bestimmte Mensch der äußerliche Urheber dieser bestimmten

Rechtsverletzung sey, wissen wir entweder durch die eigene Sinnenanschauung und Erinnerung oder nicht. Im ersten Falle haben wir über die Wirklichkeit der Rechtsverletzung und über die äußere Zurechnung derselben, wenn die Anschauung und Erinnerung psychologisch richtig zu Stande gekommen sind, nach den Lehren der Metaphysik eine physische Gewißheit, indem die sinnliche Anschauung und die Wiedervorstellung derselben ein nothwendiges und unwiderrufliches Fürwahrhalten erzeugen, bei dem ohne Widerspruch der Vernunft der Zustand völliger Gewißheit in uns entsteht. Hier kommt es deshalb in jedem einzelnen Falle hauptsächlich darauf an, ob die Anschauung und Erinnerung richtig zu Stande gekommen seyen, wofür die Psychologie die kritischen Regeln angibt. Im zweiten Falle aber wissen entweder Andere die That und deren äußeren Urheber durch Anschauung und Erinnerung und bezeugen uns dieselbe, oder es weiß durch Anschauung und Erinnerung keiner etwas um dieselben. Wenn Andere dieselben durch Anschauung und Erinnerung wissen und mithin jene physische Gewißheit haben; so haben wir nach den Lehren der Metaphysik, wenn diese Anderen uns dieselben bezeugen, und von uns als der richtigen Anschauung und Erinnerung fähig, wie auch als wahrhafte Menschen erkannt werden, eine moralische Gewißheit. Denn die Sittenlehre gebietet uns der ernsthaften Aussage des der richtigen Anschauung und Erinnerung fähigen und zugleich wahrhaften Menschen zu vertrauen, so daß wir eine solche Aussage ohne Immoralität nicht als ungewiß verwerfen können. — Wenn endlich niemand durch eigene Anschauung die That und den Thäter in Erfahrung gebracht hat, und darum niemand sie aus der Erinnerung bezeugen kann: so sind nur zwei Mittel übrig, wodurch wir zu irgend einer Erkenntniß derselben überhaupt, und also zu der Gewißheit, daß der Verletzer sie begangen habe, gelangen können: 1. so genannte Anzeigen, d. h. äußere Anschauungen oder Wahrnehmungen, nicht der That selbst, sondern anderer äußerer Umstände oder Erscheinungen, woraus auf das Urtheil, daß jener die That vollzogen habe, geschlossen werden muß, 2. das eigene Geständniß des Verletzers selbst. — Was die ersten betrifft, so muß offenbar von solchen Umständen als

von Wirkungen auf die That selbst und den Urheber derselben als auf die Ursachen jener Wirkung zurückgeschlossen werden, weil, bei der Annahme, daß die Umstände nicht Wirkungen der That seyen, oder daß gar keine solchen Umstände vorliegen, kein anderes Denkgesetz hier einen Schluß auf das als wahr zu erkennende Urtheil vermitteln kann, oder überhaupt keine Erfahrung der That für Menschen auf natürlichem Wege möglich ist. Nur der Satz, daß Alles seinen zureichenden Grund habe, kann hier einen solchen Schluß möglich machen. Er macht ihn aber nur dann möglich, wenn die als gewiß erkannten Umstände, gar keine Ursache mehr haben würden, sobald man annähme, die in Frage stehende That sey nicht geschehen, und zwar von diesem bestimmten Menschen nicht geschehen. Denn so lange wir noch zulassen müssen, daß jene Umstände durch etwas Anderes, als dadurch daß dieser bestimmte Mensch jene bestimmte That vollbracht habe, bewirkt seyn können; so lange ist unsere erkennende Vernunft nicht zu dem Schlusse und der Annahme genöthigt: Die That ist von diesem bestimmten Menschen vollbracht. Daher erfordert ein Beweis aus Umständen nicht bloß die Einsicht, daß der bestimmte Verletzer die bestimmte That gethan haben könne, sondern außerdem auch die Einsicht, daß kein Anderer dieselbe gethan habe. Diese Einsicht ist dann zwar nur eine mittelbare, aber eben so wohl eine nöthigende, als die unmittelbare durch die Anschauung, und darum eben so sehr, als diese, vor der Vernunft zuverlässig.

Was ferner das eigene Geständniß des Verletzers betrifft, so kann dieses in einer zweifachen Beziehung zu der Gewißheit betrachtet werden, die etwa durch dasselbe vermittelt werden soll: einmahl als ein Zeugniß für die Wahrheit des Urtheils, daß er der Thäter sey; dann als ein Umstand, von dem, wie von andern Umständen, auf die That und den Urheber derselben zurückgeschlossen werden kann. Als Zeugniß kann nun das Geständniß keine moralische Gewißheit vermitteln, weil gerade die gestandene Rechtsverletzung die ganze Sittlichkeit und damit die Wahrhaftigkeit des Gestehenden verdächtig macht, also ein besonderer Umstand ist, der das Eintreten der allgemeinen Pflicht, der Aussage eines gewissenhaften Zeugen zu trauen, in diesem besonderen Falle ausschließt.

(Daher der Grundsatz des positiven Rechtes: propriam turpitudinem confitenti non creditur). Eben deswegen muß dieses Geständniß in der Regel nur als Anzeige betrachtet, und es muß gefragt werden, ob dasselbe allein, oder in Verbindung mit andern Umständen, zu der Annahme nöthige, daß der Gestehende und kein Anderer die That vollbracht habe, weil sich auf keine andere Weise dieses Geständniß allein, oder in Verbindung mit den andern Umständen, erklären lasse.

Andere Wege, worauf die Menschen zur Gewißheit über eine äußere Thatsache gelangen, außer der unmittelbaren und der mittelbaren Einsicht und der Pflicht, sind nach dem Zeugniß der Erfahrungsseelenlehre die Lebhaftigkeit der Vorstellungen und die Neigung. Beide werden aber als Mittel die Wahrheit zu erkennen, bei nur einiger Reflektion, von der Vernunft gänzlich verworfen, weil sie beide, so bald sie als das, was sie sind, als nur lebhafte Vorstellung, oder nur Neigung zum Fürwahrannehmen, erkannt werden, nicht einmal eine Aufforderung für die Vernunft enthalten, das Urtheil, worauf sie sich beziehen, als wahr anzunehmen, geschweige denn eine Nöthigung, da sie beide eben so wohl zum Fürwahrhalten der größten Unwahrheiten als der Wahrheit führen können. Nur wo die Vernunft sich genöthigt findet, entsteht das Fürwahrhalten oder Fürwahrannehmen, mit einem Worte der Glaube, und die Gewißheit. —

Aus allem diesen ergibt sich, daß Gewißheit über die äußere Schuld nicht anders entstehen könne, als

1. durch eine äußere Sinnenanschauung, oder
2. durch eine mittelbare vollständige Einsicht, daß die Schuld auf diesem bestimmten Verletzer laste; oder
3. durch die Unmöglichkeit, eine unzweifelhafte allgemeine Pflicht jemals zu erfüllen, wenn nicht die Wirklichkeit der Schuld in diesem besondern Falle angenommen würde, ins Besondere durch die Unmöglichkeit der Aussage irgend eines Menschen noch Glauben zu schenken, wenn man nicht in dem vorliegenden Falle der Aussage der Zeugen glaubte.

Was endlich das dritte u. vierte, bei jeder Frage nach der Gewißheit einer besondern Schuld, in Betracht kommende Stück

betrifft, daß der Verletzer im Zustande des Bewußtseyns und der Freiheit gewesen und des Gebrauches seiner Vernunft mächtig sey, so kann dieses in den gewöhnlichen Fällen durch die psychologischen Kennzeichen beider Theile, und diese Kennzeichen selbst können dann wieder nur auf den drei angezeigten Wegen gewiß werden; in ungewöhnlichen zweifelhaften Fällen bedarf es aber dazu einer besonderen wissenschaftlichen Erkenntniß auch des körperlichen Zustandes, also des Beistandes der Aerzte. Das zuverlässigste Mittel sich über die innere Theilnahme des Thäters an der vollbrachten That Gewißheit zu verschaffen, bleibt immer das eigene Geständniß, da auf der einen Seite niemand unmittelbar um dieses Innere wissen kann, außer dem Thäter selbst, alle äußeren Zeichen aber trügen können, und da auf der anderen Seite die Thatsache, daß jemand sich selbst als Verbrecher bekennt, zumal im Staate, wo schwere Strafen die Folgen dieses Geständnisses sind, sich in der Regel aus nichts Anderem erklären läßt als aus der Wahrheit des Geständnisses. Ausnahmen können allerdings vorkommen, aber da die ganze sinnliche sowohl als vernünftige Natur des Menschen im Allgemeinen sich gegen das Bekenntniß eines strafwürdigen Verbrechens sträubet: so können die Motive zu einem solchen Schritte nur so außerordentliche Umstände seyn, welche leicht zu entdecken sind, wenn sie Statt finden, und von deren Nichtdaseyn man sich bei der gewöhnlichsten Nachforschung nach den Lebensverhältnissen und Schicksalen des Verdächtigen, so wie nach den der That vorhergehenden und sie begleitenden Umständen, bald überzeugen kann.

A n m e r k u n g.

1. Die Gewißheit, welche uns dadurch entsteht, daß wir um einer unbezweifelten Pflicht willen, irgend ein Urtheil als wahr anzunehmen genöthigt sind, ist allein eine m o r a l i s c h e Gewißheit. Was man im gemeinen Leben oft so nennen hört, wenn Menschen, weil sie unfähig sind, ein Urtheil als wahr zu beweisen, vorgeben, sie haben eine m o r a l i s c h e Gewißheit, kann nimmermehr auf diesen Namen Anspruch machen, und ist nichts, als eine traurige Aftergewißheit, hervorgehend aus dem philosophisch ganz und gar verwerflichen Führwahrannehmen aus Neigung oder aus lebhaften Vorstellungen in Ermangelung klarer oder deutlicher Gründe. Menschen, welche eine moralische Gewißheit

zu haben vorgeben, müssen immer eine allgemeine unbedingte Pflicht nachweisen können, und daß diese in keinem einzigen Falle könnte erfüllt werden, wenn sie nicht das besondere Urtheil, (die Erkenntniß des vorliegenden Pflichtfalles), für wahr annehmen. Dann beweisen sie, daß sie eine moralische Gewißheit haben, oder daß die moralische Vernunft sie nöthige, das besondere Urtheil für wahr anzunehmen, wenn gleich theoretische Bezweifelung desselben möglich sey. — Außerdem ist nicht der mindeste Grund, ihnen mehr zu glauben, als daß sie nicht unmoralisch zu handeln meynen, wenn sie jenes Urtheil als wahr annehmen, was aber eben so wohl in ihrer Unwissenheit als in der wirklichen Erkenntniß der Pflicht, das vorliegende Urtheil für wahr anzunehmen, gegründet seyn kann. Wann ist aber die Erfüllung einer allgemeinen Pflicht durch das Fürwahrannehmen eines besondern Urtheils bedingt? — Allemal dann, wenn die Gründe, an der Wahrheit des besondern Urtheils zu zweifeln, nicht aus den besondern Umständen des vorliegenden besondern Pflichtfalles (dessen Existenz der Inhalt des Urtheils ist), hervorgehen, sondern aus den allgemeinen Umständen aller solcher Pflichtfälle, aus Umständen, welche niemals entfernt werden können. Das Sittengesetz befiehlt z. B. dem Nothleidenden zu helfen. Wenn uns nun jemand als Nothleidender anspricht, und nur seine eigene und die Aussage Anderer die Wahrheit des Urtheils: „Hier ist ein Nothleidender dem Du helfen sollst" verbürgt; so sind wir um der allgemeinen Pflicht willen genöthigt, dieses Urtheil als wahr anzunehmen, wenn kein besonderer Umstand (z. B. glänzende Kleidung, üppiges Leben, frühere Lügen dieses Bittenden) einen Zweifel dagegen begründet, sondern bloß der allgemeine Umstand, daß die Aussage des Bittenden und der Anderen dennoch falsch seyn können: denn lassen wir diesen Umstand gelten, dann ist es uns überhaupt unmöglich, die wahrhaft Nothleidenden zu erkennen, und also jene allgemeine Pflicht an ihnen zu erfüllen. Daher sollen wir in einem solchen Falle das besondere Urtheil als wahr annehmen, dazu nöthigt uns die moralische Vernunft. — Man sehe hierüber das Ausführliche in der „philosophischen Einleitung 2c." von Hermes (Münster 1819) §. 40. 41., deren Grundsätze überhaupt bei meiner Bearbeitung des Naturrechts zu Grunde gelegt sind, weil ich diese Grundsätze meines verehrten Lehrers bisher noch nicht als falsch zu erkennen vermochte.

2) Der Grundsatz daß ein Beweis aus Anzeigen auch das Ausschließen anderer Erklärungen dieser Anzeigen als aus der Annahme, daß der Verdächtige das Verbrechen begangen habe, erfordere, ist für das positive Kriminalrecht überaus wichtig. In dem berühmten Processe gegen Fonk scheint mir an dem Beweise gegen Fonk eben dieses, was das Wesentliche an einem jeden Beweise aus Anzeigen ist, zu fehlen, daß nämlich unter allen den, gegen Fonk vorgebrachten, Beweisgründen keiner für sich, daß auch alle zusammen nicht, zu der Annahme nöthigen, „nur Fonk, und kein Anderer könne den Könen ermordet haben;" daß also gar kein nöthigender Grund,

Fonks Schuld anzunehmen, nachgewiesen sey; denn ein Grund, der die Annahme des Gegentheils nicht ausschließt, ist offenbar kein nöthigender Grund.

3) Die Darstellung der Gründe, welche die Gewißheit der Schuld (sowohl der äußern als der innern) verbürgen ist der Beweis. Diese Gründe werden gewöhnlich Anzeigen oder Zeugnisse oder das Geständniß seyn, weil die Gewißheit hier nicht dem Verletzten, sondern einem Dritten, dem Richter, werden soll, welcher in der Regel keine Anschauung des zu Beweisenden hatte. Für den Richter ist es daher von besonderer Wichtigkeit, daß er wisse, was zu einer vollständigen Einsicht und was zu einer moralischen Gewißheit erfordert werde, und ob in dem zur Beurtheilung ihm vorliegenden Falle die eine oder die andere zulässig sey oder nicht. In dem schon erwähnten Fonkschen Processe z. B. konnte von einer moralischen Gewißheit (von der wahren nämlich, allein vor der Philosophie zulässigen) in Bezug auf die Thatsache selbst, daß Fonk der Mörder sey, gar nicht die Rede seyn. Denn alle Zeugen (als solcher kam Hamacher nicht in Betracht) hatten etwas Anderes gesehen oder gehört, als daß Fonk den Könen ermordet habe; alle bezeugten nur Anzeigen. — Von diesen Anzeigen nun konnte man allerdings eine moralische Gewißheit haben. Aber, wenn man dieselben alle einmal als wahr angenommen hatte, dann konnte nun weiter offenbar nur von einer mittelbaren Einsicht, von Schlüssen aus jenen Anzeigen, die Rede seyn; eine moralische Gewißheit konnte hier zunächst gar nicht mehr zur Anwendung kommen, weil alles nun zuerst darauf ankam, ob jene Anzeigen sich nicht anders, als aus der Annahme erklären ließen, daß Fonk der Mörder wäre — — eine Frage, worüber wohl die begründende, nimmermehr aber die pflichtdictirende oder die moralische Vernunft eine Antwort geben konnte. Nur auf theoretische Gewißheit konnte hier vernünftiger Weise noch hingearbeitet werden. Offenbar ist es hiernach ein bedeutender Fehler der Französischen Kriminalgesetzgebung, daß sie im art. 341. des code d'instruction criminelle durch die Instruktion für die Geschwornen, als Richter über die Schuld, diesen gerade das erläßt, wodurch man einzig inne werden könnte, ob sie mit theoretischer Einsicht, oder aus wahrer moralischer Gewißheit, oder aus einer so genannten, den Namen entehrenden, moralischen Gewißheit urtheilten; daß sie aber hiedurch die Berufung auf moralische Gewißheit, auch wo nur theoretische Einsicht möglich wäre, zuläßt und also die Verwechselung der traurigen Aftergewißheit mit der moralischen Gewißheit selbst veranlaßt, zumal da sie das Urtheil über die Schuld mitunter Personen anheim gibt, welche gar nicht wissen, was zu einer vollständigen Einsicht, was zu einer moralischen Gewißheit gehöre, wo jene und wo diese anwendbar sey; Personen, welche nothwendig mitunter nach lebhaften Vorstellungen oder aus einem dunkeln (moralische Gewißheit genannten) Gefühle für die Wahrheit einer Sache, die sie nicht zu beweisen vermögen, urtheilen müssen. Nicht als wenn alle Richter und Juristen die erforderlichen Unterscheidungen

zu machen wüßten; aber daß diese dieselben zu machen fähig seyn können und sollen, während das nicht von allen den Personen, welche das Französische Gesetz in die Jury ruft, mit Vernunft gefordert werden kann, das ist wohl gewiß genug.

## §. 115. a.

### γ. Dolus, culpa.

Durch die im Vorhergehenden angegebenen Mittel gelangt man zu dem Resultate, daß im Allgemeinen die äußere so wohl als die innere Schuld bei einer bestimmten Rechtsverletzung gewiß sey, und daß dem zufolge gegen den Verletzer auch nach vollbrachter That gethan werden dürfe, was nothwendig ist, um die Wirkungen der Verletzung aufzuheben. Es ist einleuchtend, daß dieses nicht bei allen Verletzungen dasselbe seyn könne, da die Verletzungen selbst so wie die Kräfte, wovon sie ausgehen, sehr verschieden sind, und darum auch das, was ihnen gerade wie es nöthig ist begegnen soll, sehr verschieden seyn muß (vgl. oben §. 107.). Wenn nun bei zwei verschiedenen Rechtsverletzungen alles Uebrige gleich ist: dann kann die Art und der Grad dessen was nothwendig ist, nur nach der innern Gemüthsverfassung beurtheilt werden, in welcher die Verletzung begangen wurde, da außerdem dann nichts Einfluß auf die Verschiedenheit der nothwendigen Maßregeln haben kann. Ja es hängt im Allgemeinen zu allererst von diesem Innern ab, ob eine Rechtsverletzung den Verletzten und seine Beistände auch noch zu nachfolgenden Maßregeln überhaupt berechtige, wie aus §. 114. u. 115. erhellet. Es bedarf daher bei jeder Rechtsverletzung in dieser Beziehung einer genauen Erkenntniß der Gemüthsverfassung, worin die Verletzung begangen wurde, theils um im Allgemeinen die Zulässigkeit nachfolgender Zwangsmaßregeln, theils um ins Besondere die Art und den Grad derselben zu erkennen. Für das Letzte sind als leitende Principien zu betrachten die möglichen verschiedenen Gemüthszustände bei einer Rechtsverletzung. Jede Rechtsverletzung ist zunächst die Wirkung sinnlicher Vorstellungen und Bewegungen im Menschen. Mit diesen sinnlichen Vorstellungen ist nun entweder 1. zugleicher Zeit eine Aeußerung der Vernunft verbunden, und

zwar a. eine mißbilligende oder b. eine billigende, oder 2. die Vernunft äußert sich über die Handlung welche das Recht verletzet gar nicht, und zwar c. weil der Handelnde gerade nicht auf seine Handlungen und deren Folgen im Verhältniß zum Gesetze aufmerkt, oder d. weil er das Gesetz nicht kennt. Im ersten Fall geht die Rechtsverletzung aus bösem Willen hervor (dolus malus, animus nocendi); im zweiten aus Irrthum, der aber nach §. 113. die Zurechnung nicht aufhebt, da der vernünftige Mensch, welcher mit andern zusammenleben will, von solchem Irrthum frei seyn soll. Es macht aber wieder einen großen Unterschied, ob dieser Irrthum ein allgemeiner in einem Princip oder System gegründeter, oder ein einzeln stehender ist (vgl. oben §. 113), wiewohl beide Fälle zu dem bewußten Wollen des (objektiven) Unrechts, und darum, weil die Erkenntniß desselben gefordert und so mithin vorausgesetzt werden darf, zum bösen Willen gerechnet werden müssen, indem sie wesentlich von der dritten und vierten Klasse verschieden sind. Denn in den unter c gehörenden Fällen will der Handelnde die Rechtsverletzung nicht, verübet aber dieselbe doch, und also wider Willen. Hier ist im Allgemeinen kein tadelnswerther Fehler am Willen noch an der Erkenntniß, sondern im einzelnen Falle bloß Mangel an Aufmerksamkeit oder Geistesgegenwart. Das positive Recht zählt die Fälle dieser Art alle in die Klasse der culpa (Verüben des Unrechts wider Willen), zum Gegensatz des dolus (Wollen des erkannten Unrechtes), und sieht sie mit Recht für weit gefahrloser als diese an, da es nur für den einzelnen Fall der Berichtigung der Erkenntniß oder Schärfung der Aufmerksamkeit bedarf, um die Rechtsverletzung zu vermeiden. In den unter d. gehörenden Fällen findet gar keine Zurechnung zu einem Verfahren Statt, welches gegen den bösen Willen schützen könnte, da bei dem gänzlichen Mangel aller dazu erforderlichen Erkenntniß gar kein böser Wille vorhanden war. Jedoch gilt dies nur für diejenigen dieser Fälle, in welchen die Kenntniß des verletzten Gesetzes mit Vernunft nicht gefordert werden konnte, wo also die Unwissenheit unverschuldet war. Da ist das erste Bedürfniß Belehrung und Bildung des Verletzers, und nur solche Maßregeln gegen denselben sind erlaubt, welche unentbehrlich sind, um gegen

die in und aus ihnen wirkende Naturkraft das Recht für die Zukunft sicher zu stellen (Sicherungsmaßregeln, aber keine Strafen). Es kann aber, wie schon bemerkt worden, von jedem Erwachsenen und sonst Vernünftigen als Bedingung des freien Zusammenlebens mit anderen vernünftigen Menschen, rechtlich gefordert werden, daß er die natürlichen Gesetze des Rechtes erkenne. Bei einem solchen Verletzer würde daher eben so wie im Falle des positiven Irrthums bei vorhandenem Bewußtseyn der dolus rechtlich anzunehmen seyn, wie wohl dieser wieder augenfällig von dem dolus in der höchsten Potenz (dem absichtlichen Wollen des als Unrechtes erkannten Unrechtes) in Ansehung der Gefährdung der Rechtssicherheit verschieden ist, da sich kein geradezu rechtswidriger Wille positiv kund gegeben hat.

Anmerkung.

Mit Hülfe dieser Principien wird man freilich nicht eine bestimmte Art und einen bestimmten Grad des Zwanges für jeden Fall als nothwendig mit Gewißheit erkennen und anweisen können. Allein das auszumitteln ist auch überhaupt ganz unmöglich, und kann der Theorie der Rechtsvertheidigung und Sicherung nicht zum Vorwurfe gemacht werden, da dieselbe Unmöglichkeit bei allen anderen Theorien selbst bei der Wiedervergeltungstheorie eintritt — der unanwendbaren und grundfalschen Theorie der Rechtlosigkeit (§. 80. 81.) gar nicht zu gedenken. — Es ist aber schon viel mit der Leitung gewonnen, welche durch die hier aufgestellten Principien für die Beurtheilung aller einzelnen Fälle gegeben ist, da doch die Willkühr und ungeregelte Ausdehnung durch dieselben ausgeschlossen und eben so Vermischung und Verwechselung der Religion und Ethik mit dem Rechte vermieden werden. Welche Anweisungen zur Wahl eines bestimmten Maßes und einer bestimmten Gattung von Zwangsmaßregeln sich am Ende auf diesem Wege ergeben, das wird unten im Staatsrechte auseinandergesetzt werden.

## §. 116.

## cc. Vertheidigung gegen den bevorstehenden Angriff.

Die Unterscheidung der Umstände, ob der Angriff noch fortwähre oder schon aufgehört habe, führt von selbst auf die Beachtung des dritten möglichen Falles: daß der Angriff erst bevorstehe.

Wenn mit einem Angriffe ernstlich gedroht ist, und wenn

die Umstände die Erfüllung der Drohung gewiß machen; dann findet auch vor dem Eintreten des Angriffes nach den aus dem Rechtsgesetze jetzt entwickelten Grundsätzen schon eine Vertheidigung Statt. Denn wer es gewiß macht, daß er angreifen werde, der verletzt schon dadurch das Recht (§. 77. 86.), indem er den eigenmächtig Bedrohten in einen nachtheiligen Zustand versetzt. Zunächst darf daher dieser nach dem, in §. 81. entwickelten Grundsatze, Gewährleistung zur Wiederherstellung der aufgehobenen Rechtssicherheit fordern; wo aber diese nicht gegeben wird, sich selbst eine solche Gewährleistung schaffen, also dem Angriffe durch die nothwendige Vertheidigung zuvorkommen (jus praeventionis).

Anmerkung.

Es ist einleuchtend daß dieses jus praeventionis von demjenigen verschieden sey, worüber häufig im Criminalrecht die Rede ist (vergl. unten §. 150 Anmerkung). Ueber die Vertheidigungstheorie sagt man oft, sie sey nur eine Präventionstheorie, da sie das Strafen eigentlich gegen zukünftige Rechtsverletzungen richte. Allerdings ist nach derselben ein Zweck der Strafen zukünftigen Rechtsverletzungen vorzubeugen (wiewohl diese noch nicht bestimmt und gewiß sind). Aber dies ist nicht das letzte Ziel und der Rechtsgrund der Strafe, sondern das ist die Wiederaufhebung der vollzogenen nicht mehr zu hindernden Rechtsverletzung; und da diese nicht möglich ist, ohne zukünftigen, wenn gleich noch im Einzelnen ungewissen Rechtsverletzungen vorzubeugen; so ist darum erst dieses Begegnen oder Zuvorkommen nothwendig, welches aber in seinen Wirkungen keineswegs auf die Zukunft allein, sondern ohne Aufhören auch auf die Gegenwart berechnet ist. Das bleibt allerdings wahr, daß nach der Vertheidigungstheorie kein Verbrecher rechtlich gestraft werden dürfte, wenn es gewiß wäre, daß durch sein Verbrechen die Sicherheit der Rechte gar nicht beeinträchtigt wäre, während nach anderen Theorien z. B. der Sühnungs- oder Wiedervergeltungstheorie dann immer noch Strafe rechtlich Statt fände. Allein es leidet in meinen Augen auch keinen Zweifel, daß alsdann alles Strafen im Staate als eine lächerliche Anmaßung und zugleich als ein thörichtes Beginnen erscheinen müßte. (Daß ich hier den Ausdruck Strafe gebrauche, geschieht bloß der Verständlichkeit wegen. Unrecht ist es nicht, weil, wie sich später ergeben wird, in einem Staate jener jetzt als erlaubt erwiesene nachfolgende Zwang, sich als nothwendig und zugleich bloß durch die Strafe möglicher Weise zu realisiren zeigen wird. Uebrigens sehe ich auch nicht ein, warum man ihn nicht außer dem Staate Strafe nennen dürfte, da nach einem allgemein bekannten Sprachgebrauche man jedes Uebel so

nennt, was Einer einem Andern, wegen einer verübten unerlaubten Handlung als etwas Wohlverdientes zufügt, und weil es dabei auf die Absicht bei diesem Zufügen für den Namen gar nicht ankommt).

§. 117.

3. Von der Kollision der Rechte.

Mit einem ungerechten Angriffe, wogegen Vertheidigung erlaubt ist, wie die §. 111. — 116. gelehrt haben, darf nicht verwechselt werden die Benachtheiligung durch Ausübung eines wahren Rechtes, welche scheinbar eine Rechtsverletzung ist. Aber nur scheinbar. Denn wer sein Recht ausübt, der kann dadurch allerdings bewirken, daß einem Anderen Schaden entsteht, (gewöhnlich besteht dieser darin, daß einem Anderen irgend ein Gewinn entgeht); aber ein solcher Schaden wird offenbar nicht durch ungerechte Verletzung zugefügt. In einem solchen Falle scheinen zwei Rechte mit einander zu streiten (in Kollision zu seyn.).

Eine wahre direkte Kollision zweier Rechte ist nicht möglich, da nur das Recht ist, was niemand unmittelbar verhindern darf, und weil durch Ungerechtigkeit niemand ein Recht erwerben kann (wie im hypothetischen Rechte des Handelns sich deutlich erwiesen hat.). Indirekt würde aber eine wahre Kollision der Rechte dann entstehen, wenn Zwei das Recht hätten, irgend etwas zu thun, was physisch unmöglich beide zugleich thun könnten. Träte aber jemals ein solcher Fall ein, so ständen nach dem Rechtsgesetze offenbar Beider Rechte ganz gleich, keines wäre stärker als das andere, und der Erfolg würde daher seyn, daß ohne Vereinbarung keiner von beiden das Recht ausüben könnte. (Vgl. oben §. 43. ). Damit besteht sehr wohl, daß ein positives Recht gewissen Rechten vor andern den Vorzug einräume, so daß es jene ausüben läßt, wenn ihre Ausübung eigentlich durch diese verhindert werden dürfte. Man denke nur an den Satz: Kauf bricht Miethe.

§. 118.

4. Schluß.

Aus allem über das Vertheidigungsrecht Gesagten geht hervor, daß es 1. keine Reciprocität der Rechtsverletzungen

gebe, da die erlaubte Verletzung eines Rechtsverletzers nicht eine Rechtsverletzung sondern vielmehr eine Rechtsübung ist; 2. daß es aber auch nicht einmal eine Reciprocität der Verletzungen, und folglich in keiner Weise ein jus talionis gebe, sondern nur ein Recht der Vertheidigung, Erhaltung, und Wiederherstellung des Rechtszustandes, in dem sich Einer vor allem Angriffe befindet; 3. daß daher allerdings eine Erwiderung von Verletzungen gerecht und selbst eine wirkliche talio (Vergeltung des Gleichen mit Gleichem) rechtlich erlaubt seyn könne, aber nicht als Wiedervergeltung, sondern als nothwendiges Mittel zur Erhaltung und Wiederherstellung des Rechtes. Das heißt mit andern Worten: Wir dürfen wiedervergelten nicht um wiederzuvergelten, wohl aber um unser Recht zu erhalten und wiederherzustellen. 4. Es erhellet ferner, daß es im allgemeinen Naturrechte insofern kein Strafrecht gebe, als der Einzelne, welcher gegen einen Rechtsverletzer mit Zwangsmaßregeln auftritt, nicht berechtiget ist, sich darum als eine höhere Auktorität gegen den Anderen zu betrachten und zu benehmen, und als man nur denjenigen Zwang Strafe nennen will, der wegen einer gesetzwidrigen Handlung von einer solchen höheren Auktorität dem Verletzer als der verdiente Lohn zugefügt wird, wiewohl es nicht gegen den Sprachgebrauch streitet, auch den Zwang eine Strafe zu nennen, welchen ein Gleicher dem Gleichen in dieser Weise als eine gerechte Folge der Gesetzesverletzung zufügt, wie schon bemerkt wurde. Damit in jenem ersten Sinne rechtlich eine Strafe Statt finden könne, ist es nothwendig, daß zuerst rechtlich solche äußere Auktorität bestehe, welche zu jenem beschriebenen oder irgend einem anderen Zwange gegen Gesetzesübertreter befugt ist. Bisher ist der Begriff einer solchen Auktorität aus dem Rechtsgesetze noch nicht entwickelt. Das Recht der Erzieher, ihre Zöglinge zu strafen oder vielmehr zu züchtigen ist, wie man leicht sieht, einer ganz anderen Natur, als die hier besprochene Strafe. (Vgl .oben §. 66.).

# Zweites Buch.

# Besonderes Naturrecht.

## §. 119.

## Einleitung.

### Verhältniß des allgemeinen Naturrechtes zum besonderen.

Was dem Menschen unter besonderen Verhältnissen zu thun rechtlich erlaubt sey, was nicht, das zu bestimmen ist die Aufgabe des besonderen Naturrechtes. (vergl. §. 20.). Auch diese Aufgabe kann nur aus dem höchsten Rechtsgesetze beantwortet werden, als welches ein Ausspruch der rechtsprechenden Vernunft und der einzige Ausspruch derselben ist, welcher für alle Verhältnisse des Menschen ohne Ausnahme gilt, eben weil unter allen Verhältnissen für die rechtsprechende Vernunft der Mensch immer Mensch bleibt, immer mit jener Natur begabt, welche das Fundament alles ihm zugesprochenen und abgesprochenen Rechtes ist. Die Quelle ist also dem besonderen Naturrechte mit dem allgemeinen gemeinschaftlich.

Das besondere Naturrecht darf folglich dem allgemeinen nicht widersprechen; wohl darf es dagegen die Grundsätze desselben modificiren d. i. so von demselben verschieden seyn, wie überhaupt von dem Allgemeinen das ihm untergeordnete Besondere verschieden seyn kann. Widersprechen würde es ihm dann, wenn das, was als nothwendiges und als unveränderliches Recht im allgemeinen Naturrecht erkannt ist, durch das besondere in ein zufälliges verwandelt d. h. verändert oder zum veränderlichen Rechte gemacht würde. Wenn es aber, was als veränderliches und als bloß hypo-

thetisches Recht erkannt ist, aufhebt oder ändert, so ist das offenbar in vollkommener Uebereinstimmung mit dem höchsten Rechtsgesetze, so lange nicht diese Veränderung in die Aufhebung des Urrechtes, oder die Verhinderung irgend einer damit nothwendig zusammenhangenden Handlung übergeht.

Anmerkung.

Diejenigen, welche ohne auf die Sache selbst sich einzulassen, behaupten, ein so einfaches Princip wie das unsrige, tauge nicht zur Ableitung der großen und verwickelten Verhältnisse der menschlichen Gesellschaften, (vergl. oben §. 12. b. VI.) beweisen sich um nichts wissenschaftlicher als diejenigen, welche das Princip aus den einzelnen Bestimmungen der Wissenschaft ableiten wollen, weil man am Ende erst sehen könne, ob sich diese Bestimmungen aus dem Princip ableiten lassen. Freilich wenn man erst das Princip aus den Bestimmungen (die man in der Wissenschaft haben will) ableitet, so legt man hinein was man darin finden will, und es ist kein Wunder, daß man nun umgekehrt die Bestimmungen aus dem Princip ableiten kann (wiewohl das dann ganz überflüssig ist). Aber ich habe oben S. 24. ff. schon bemerkt, daß das in der Philosophie ein ganz unwissenschaftliches Beginnen, und ich kann wohl hinzusetzen, daß es sogar wahrhaft lächerlich sey. Die vermeintliche Besorgniß, ob sich aus einem Princip alles herleiten lasse, was man anders woher bereits fertig vor sich hat, hebt sich von selbst, wenn man aus einem wirklichen Princip alles das ableitet, was daraus abgeleitet werden kann, und alles das fallen läßt was nicht daraus abgeleitet werden kann. Man wird ja ohnehin in der Welt mit so vielen Sächelchen behangen, daß man froh seyn kann, wenn auf eine gesetzmäßige Weise Manches wieder wie Spreu aus dem gesichteten Weizen davon fliegt.

§. 120.

## I. Familienrecht.

### A. Eherecht.

#### a. Begriff der Ehe.

Die physische Einrichtung des menschlichen Geschlechtes bringt jedes Individuum desselben schon gleich von der Geburt an in die Verhältnisse der Familie, d. h. jener Gemeinschaft von Personen, welche durch eine Ehe mittelbar oder unmittelbar verbunden sind. Diese ist die Grundlage aller

besonderen menschlichen Gesellschaften und Verbindungen, insofern dieselben über die Dauer des Lebens der Individuen hinausreichen und eröffnet deswegen mit Recht die Darstellung der besonderen natürlichen Rechtsverhältnisse. Da nun die Grundlage der Familie wieder die Ehe ist: so muß mit dieser der erste Anfang dieser Darstellung gemacht, und dann zu den Verhältnissen der mittelbar durch dieselbe verbundenen Personen der Eltern und Kinder, und der Kinder untereinander übergegangen werden.

Die Ehe aber ist eine gesellschaftliche Verbindung zwischen zwei Personen verschiedenen Geschlechtes zur sittlichen Veredelung des natürlichen Geschlechtstriebes und der dadurch begründeten natürlichen Verhältnisse. Wie nämlich in allen Thieren sich verschiedene Triebe offenbaren, die sich auf ihre körperliche Existenz beziehen: so auch im Menschen, insofern derselbe der Körperwelt angehört. Zwei von diesen Trieben sind bei ihnen wie bei den Thieren von allen am auffallendsten und kräftigsten wirkend: der Nahrungs- und der Geschlechtstrieb. Beider Befriedigung ist Bedingung der Existenz der Individuen, und rücksichtlich der Geschlechter. Bei den unvernünftigen Thieren erscheinen diese Triebe auch als die Triebfedern fast aller ihrer Bewegungen und Kraftäußerungen. Sie sind für dieselben die Leiter und Führer in ihrem bloß sinnlichen Daseyn, und zwar solche denen sie blindlings folgen und da ihnen das Vermögen der Selbstbestimmung mangelt, folgen müssen, damit die Zwecke der Natur an ihnen erfüllet werden. Anders beim Menschen. Diesem können und sollen jene Triebe und ins Besondere der Geschlechtstrieb nicht Führer seyn, wodurch sie blindlings gezogen werden. Denn ihnen wurde außer solchen Trieben vom Schöpfer die Vernunft gegeben, und mit der Vernunft das Vermögen, sich nach den Gesetzen dieser Vernunft mit Freiheit selbst zur Thätigkeit zu bestimmen; ihnen wurde eine höhere Natur als die sinnliche verliehen, eine Natur welche durch sich selbst die Anforderung macht über die sinnliche hochgehalten und als die Herrscherin über dieselbe geachtet zu werden. Wenn demnach der Mensch so wenig wie das unvernünftige Thier die natürlichen Triebe beseitigen, oder etwa unterdrücken soll, da dieselben mit seiner Wesenheit hier auf Erden unzertrenn-

lich verbunden und ihre Befriedigung für ihn selbst bei der Erstrebung vernünftiger Zwecke unentbehrlich ist: so dürfen sie doch im Menschen nicht als das Vorherrschende, und in keinem Falle als das Princip seiner Thätigkeit erscheinen, wodurch die höheren Gesetze der Vernunft etwa ausgeschlossen würden. Er kann und soll diese Triebe nur als natürliche Einrichtungen betrachten, die ihm für das höhere menschliche Leben die Gelegenheiten zur freien und vernünftigen Thätigkeit bieten. Ins Besondere darf er demnach niemals als bloß dem Geschlechtstriebe gehorchend erscheinen, sondern soll selbst da, wo er von dem Vermögen denselben zu befriedigen Gebrauch macht, immer über das Thier dadurch erhaben bleiben, daß Freiheit und Vernunft auch dann in ihm das Herrschende sind. Jede Befriedigung des Geschlechtstriebes wie jedes anderen Triebes, welche nichts weiter als eben Befriedigung dieses sinnlichen Triebes ist, kann mit seiner menschlichen Würde nicht bestehen, da er in einer solchen nicht mehr als frei und vernünftig, sondern bloß als sinnlich erscheint. Deshalb hat denn auch der Schöpfer unstreitig bei ihm gerade die Einrichtung getroffen, daß die Aeußerung des Geschlechtstriebes nicht wie bei den unvernünftigen Thieren an bestimmte Zeiten gebunden ist, und nicht durch sich selbst ein bestimmtes mit der Erhaltung der sinnlichen Existenz vereinbartes Maß beobachtet; sondern zu jeder Zeit wirksam ist, und bis zum gänzlichen Vernichten seiner selbst und aller körperlichen Kräfte mißbraucht werden kann. Eine Anordnung, wobei sichtbar auf die Herrschaft der Vernunft und Freiheit im Menschen gerechnet ist.

Soll nun hiernach eine Verbindung zweier Menschen, wobei auf die Befriedigung des Geschlechtstriebes gerechnet wird, mit der Sittlichkeit vereinbar seyn: so darf offenbar diese Verbindung nicht gerade die *Befriedigung* dieses Triebes bezwecken, sondern sie muß die Erhebung dieser Seite des Menschen zu einer höheren, das ist zur sittlichen, Würde beabsichtigen. Dies ist Forderung der Moral. Und so kann die Ehe vor dem Richterstuhl der Moral nichts Anderes als eine Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechtes zur sittlichen Veredelung des Geschlechtstriebes und der dadurch begründeten Verhältnisse seyn.

Daraus folgt aber weiter, daß sie auch rechtlich nichts Anderes seyn dürfe. Denn es ist oben bewiesen worden, daß überall wo mehrere Menschen sich gemeinschaftlich zu irgend einem Zwecke verbinden, dieser Zweck ein sittlicher, d. i. mit der Sittlichkeit vereinbar seyn müsse, wenn aus einer solchen Verbindung Rechte und Rechtspflichten hervorgehen sollen (§. 100).

Anmerkung.

1. Dem Wesen nach hatte ich in der ersten Auflage dasselbe gesagt, was hier über die Ehe gesagt ist; nur waren die Ausdrücke in der Erklärung der Ehe deshalb schlecht gewählt, weil darin die Befriedigung des Geschlechtstriebes als Zweck erschien. Freilich hatte ich dies durch den Zusatz „sittliche" (Befriedigung) gemildert, und berichtiget. Aber die Befriedigung eines sinnlichen Triebes als Zweck ist schon an sich mit der Sittlichkeit, sobald man die Ausdrücke strenge nimmt, nicht vereinbar. Dies haben indessen manche, die meine Erklärung tadelten, nicht gesehen, sondern sich unredlicher Weise bloß an die „Befriedigung des Geschlechtstriebes" gehalten, ohne des Zusatzes „sittlich" und der ganzen folgenden Explikation, wodurch allenfalls der von mir jetzt angegebene, von jenen kaum geahnete, Fehler als wieder gut gemacht angesehen werden konnte, zu gedenken. Ein Namenloser, der sich, wie viele Andere, im Westphäl. Anzeiger vor den Gästen in Schenken und Kassino's mit seinem Wissen breit macht, äußert in diesem Jahre, ich weiß nicht mehr, in welcher Nummer: „der widerlichen Erklärungen eines Kant, Droste und Anderer," wollte er gar nicht gedenken. (Es war dem keuschen Manne widerlich, daß vom Geschlechtstriebe die Rede war; oder sollte der Zusatz „sittlich" ihm widerlich gewesen seyn?) Gleich darauf führte er eine Definition aus dem Landrecht an, welche er dann gelten ließ und gebrauchte, ungeachtet sie fast wörtlich enthält, was ich auch über die Ehe im §. 121. der ersten Aufl. sagte, und aus meiner Erklärung entwickelte. Ich führe dies bloß an, weil es mir wohl thut, daß ich mit Kant in eine Reihe gestellt war, ungeachtet es von einem solchen Anzeiger-Autor geschah; denn was seinen Widerwillen gegen meine Sache betrifft, so kann ich ihm den ohne mich darüber zu grämen, gerne lassen, da ich längst gewußt habe, daß der Geschmack in der Welt verschieden ist. Den Lappländern sind unsere Mahlzeiten widrig und gewisse Geschöpfe heulen sogar bei der schönsten Musik vor Widerwillen!

2) Der Ausdruck Familie wird auch noch in anderen Bedeutungen als in der hier angegebenen genommen. Man nennt nämlich auch alle Personen überhaupt, welche auf irgend eine Weise durch Zeugung mit einander verbunden sind, eine Familie. Familie ist dann gleichbedeutend mit Geschlecht. — Oft meint man nur die Kinder unter dem Aus-

druck „Familie." Auch rechnet man wohl das Gesinde zur Familie, wie die Römer die Sklaven mit dazu rechneten. In den Wörterbüchern werden noch andere Bedeutungen nachgewiesen. Der hier gewählte Sinn ist derjenige, welcher das ursprüngliche Verhältniß der zu einer Familie gehörenden Personen bezeichnet, und welches eben als das ursprüngliche hier besonders abgehandelt werden soll.

## §. 121.

### b. Zweck der Ehe.

Der Zweck der Ehe, welche vor dem Forum des Rechtes bestehen soll, ist, nach dem Gesagten, die Erhebung des Geschlechtstriebes und der durch ihn begründeten natürlichen Verhältnisse zu einer rein menschlichen d. i. sittlichen Würde. Diese ist aber, nach dem Gesagten, nur dadurch möglich, daß der Mensch in der Geschlechtsverbindung noch als Selbstzweck (als freies und vernünftiges Wesen) erscheint, und folglich nur dann möglich, wenn er beim Eingehen der Ehe und späterhin diejenigen Rücksichten nicht ausschließt, welche nach der Natur des Geschlechtstriebes und nach dessen Verhältniß zur sittlichen Freiheit nothwendig geachtet werden müssen, wenn nicht das ganze Verhältniß auf der Stufe des Thierischen stehen bleiben soll. Dahin gehört aber 1) daß die Verbindung als ein Mittel zur Erhaltung des menschlichen Geschlechtes und zwar 2) zur Erhaltung desselben in einer menschlichen Weise, also zur sittlichen Erziehung der Kinder, und weil diese dadurch bedingt ist 3) als eine unzertrennliche Gemeinschaft des ganzen Lebens betrachtet werde. Denn, da die Fortdauer des ganzen menschlichen Geschlechtes durch die Geschlechtsverbindung bedingt, da sie auch zugleich eine natürliche nothwendige Folge dieser Verbindung ist: so würde es unsittlich seyn, in Widerspruch mit diesen vom Schöpfer durch die Natur angewiesenen Zielen, die Kindererzeugung bei der Ehe (in welcher auf Geschlechtsgemeinschaft gerechnet wird), auszuschließen, wodurch fast nothwendig die ganze Gemeinschaft auf rein sinnlichen Genuß beschränkt, und zugleich einem wahren Vernunftinteresse entgegengelebt würde. Da ferner dieses wahre Vernunftinteresse nicht in die bloß physische Fortdauer des menschlichen

Geschlechts gesetzt werden kann, sondern eine Fortdauer desselben in menschlicher Weise fordert: so darf auch eine Erziehung der Kinder zu menschlichen Wesen, im sittlichen Sinn des Wortes, beim Eingehen der Ehe und dem Leben in der Ehe nicht ausgeschlossen seyn, woraus sich von selbst, wie schon bemerkt wurde, die Gemeinschaft des Lebens unter den Gatten als nothwendig darstellt, da nur gegenseitige treue Hülfe den hohen Zweck dieser Erziehung, so wie die Pflicht sie fordert, verwirklichen kann. Hiebei besteht vollkommen, daß die Gatten auch irgend andere, von der Vernunft gebilligte, Zwecke durch ihre ehliche Verbindung miterstreben wollen, z. B. Versöhnung entzweiter Familien, Friede zwischen ganzen Geschlechtern, Bereitung eines ruhigen und heitern Lebens. Allein die genannten Zwecke können sichtbar nicht ausgeschlossen werden, ohne daß die Verbindung zu einer bloßen Verbindung sinnlicher Lust herabsänke, oder daß die Person in derselben als bloßes Mittel erschiene, oder daß wenigstens bei der Mitwelt der gerechte Verdacht solcher Unsittlichkeit auf dieselbe fiele, und sie dadurch für Andere zu einem verderblichen Aergerniß würde.

### Anmerkung.

1) Von mehreren menschlichen Verhältnissen glaubte man ehemals, weil es nahe lag, daß sie bestimmte Zwecke haben. Heut zu Tage glauben manche tiefer zu sehen, wenn sie behaupten, jene Institutionen haben keinen Zweck, sondern seyen selbst ihr eigener Zweck. So kamen unter anderen auch der Staat und die Ehe um ihre Zwecke, (von der Ehe behauptet vorzüglich Fichte, daß sie ihr eigener Zweck sey s. Grundlage des Naturrechtes. Thl. 2. S. 174.). Mir scheint die Sache dadurch eher zu verlieren als zu gewinnen, da eine solche Behauptung für die vormalige Explikation nur idem per idem setzet. Was die Ehe betrifft, so mag es allerdings Ehen geben, die keinen anderen Zweck haben, als: Ehen zu seyn. Aber das ist gewiß genug, daß alle Ehen nach der Moralphilosophie noch einen anderen Zweck haben sollen. Versteht man unter Ehe, den Ehevertrag, (man stoße sich interimistisch noch nicht an dem anrüchigen Worte Vertrag, ich rechtfertige es §. 122.); so hat dieser allerdings die Ehe selbst, d. h. das oben beschriebene gesellschaftliche Verhältniß zum Zweck. Aber beim Eintreten in dieses Verhältniß, und bei dem freiwilligen Verbleiben in demselben, soll der sittlich-vernünftige Mensch einen höhern Zweck haben, wodurch jenes Verhältniß selbst in Zusammenhang mit dem allgemeinen Zwecke der Menschheit gedacht wird: „Darstellung und Erhaltung der

Menschenwürde." Dieser allgemeine Zweck kann bei einzelnen Handlungen, wie das Eingehen einer Ehe ist, in einer speciellen und individuellen Weise erscheinen, und wie er erscheine, das hängt von den Umständen ab. — Bei der Ehe aber erscheint er in der §. 121. angegebenen Gestalt. Denn die dort angegebenen einzelnen Zwecke werden nicht nur von der moralischen Vernunft vollkommen gebilligt, sondern ihre Ausschließung wird sogar verboten, wie §. 121. nachgewiesen ist.

2. Bei manchen Rechtsphilosophen, z. B. bei Kant und Krug, erscheint die Ehe bloß von der sinnlichen Seite aufgefaßt, und namentlich bei Kant macht die ganze Darstellung dieses Verhältnisses den unangenehmen Eindruck des groben Materialismus. In meiner Darstellung ist dasselbe von der sittlichen Seite aufgefaßt. Man könnte dagegen sagen, daß ich also aus dem Naturrechte ein Gemisch von Rechts- und Sittenlehre mache. Allein ein Grund, der mich hierin vollkommen rechtfertigt, ist der früher von mir nachgewiesene und hier zu Hülfe genommene Satz, daß bei allen Verbindungen mehrerer Menschen selbst im Rechte auch die Sittlichkeit der Zwecke mit im Betracht komme, weil ohne diese kein Recht für solche Verbindungen in Anspruch genommen werden könne. Daraus ergibt sich von selbst, daß die Rechtslehre, um das eheliche Verhältniß zu beurtheilen, dasselbe nicht bloß von der physischen und sinnlichen Seite, sondern eben so wohl von der sittlichen betrachten, und daß man deshalb mit der ethischen Darstellung der Ehe hier anfangen müsse. Es wird also ein sittliches menschliches Verhältniß hier der Rechtslehre vorgelegt, damit sie entscheide, was über dasselbe rechtlich zu halten sey, und da ist ihre erste Entscheidung, daß dasselbe überhaupt rechtlich nicht bestehen könne, wenn es bloß physisch und sinnlich nicht aber zugleich sittlich sey, und aufgefaßt werde. 3. Wenn man über diese Materie manche Naturrechte betrachtet: so stößt man auf die sonderbarsten und zugleich possirlichsten Dinge. Was kann z. B. wohl sonderbarer seyn, als daß nach Kant durch den Beischlaf in der Ehe die Persönlichkeit aufgelößt, und auch wiederhergestellt wird? — Oder was possirlicher als, daß nach Anderen Mann und Frau ihre eigene Person an den anderen hingeben, und daß doch im Ganzen am Ende nur eine Person wieder herauskommt, und was dergleichen mystische Phantasien mehr sind. 4. Manche haben gesagt, die Erzeugung von Nachkommen könne nicht Zweck der Ehe seyn, weil in vielen Ehen keine Kinder erzeugt würden, und diese also dann keine wahren Ehen seyn würden. Aber der Zweck bleibt offenbar Zweck wenn er auch nicht erreicht wird; und darauf kommt es ja hier nur an, wie ein solches Verhältniß von dem denkenden Geiste aufgefaßt werden solle. Allerdings gibt es auch Ehen, in denen es von Anfang an gewiß ist, daß niemals Kinder aus derselben entspringen werden. Aber diese sind auch nur Nachbildungen jener ursprünglichen ehelichen Verbindung, auf der die Fortdauer des Menschengeschlechtes beruhet, und sie sind sogar unter gewissen Umständen nicht einmal zu billigen, wie denn auch das Kirchenrecht in gewissen Fällen die Ehe zwischen Mann und Frau, worin dieselben sich wie Brüder und Schwestern sind, als verwerflich betrachtet.

## §. 122.

### c. Erfordernisse zu einer gültigen Ehe.

Damit eine Ehe rechtlich Bestand habe, ist nach den beiden vorigen §.§. im Allgemeinen erforderlich, daß sie eine vor dem Sittengesetze bestehende Geschlechtsverbindung sey. Um aber dies zu seyn muß sie 1. durch freie Einwilligung von beiden Seiten, und also durch einen Vertrag, geschlossen werden. Wäre die Verbindung von einer Seite erzwungen: so wäre sogar durch ein Unrecht (da jeder Zwang der nicht Schutz des Rechtes ist, wider das Recht verstößt) von der andern Seite ein Recht gesucht: Unrecht aber kann kein Recht begründen. (§. 30) 2. Dieser Vertrag selbst muß natürlich, damit er überhaupt rechtlich Bestand habe, mit allen Eigenschaften eines gültigen Vertrages versehen seyn; 3. nach der besonderen Natur seines Gegenstandes kann derselbe nur zwischen zwei Personen verschiedenen Geschlechtes geschlossen werden, welche des Versprechens sich gegenseitig Mann und Frau zu seyn fähig sind, — denn wo diese Fähigkeit fehlt, da würde der Vertrag schon nach einem allgemeinen Rechtsgrundsatze (§. 42.) von selbst als Ehevertrag nichtig, hier aber, wenn dennoch der Versuch gemacht werden sollte, ihn zur Ausführung zu bringen, überdies ärgerlich und unsittlich seyn, weil das wider die Ordnung der Natur und die Forderungen der Sittlichkeit rücksichtlich der körperlichen und geistigen Gesundheit verstieße. Daher können Kinder vor erlangter Mannbarkeit, und der Zeugung unfähige Personen keine Ehe schließen, bei denen auf Geschlechtsgemeinschaft gerechnet wird, und also keine Ehen im ursprünglichen Sinne des Wortes. Denn Ehen zwischen solchen Personen, bei denen jene Unfähigkeit Statt findet, sind entweder die aus einer Ehe im ursprünglichen Sinne des Wortes im Alter noch fortdauernde Lebensgemeinschaft — und eine solche ist Forderung der Sittlichkeit — oder sie sind Nachbildungen jener Ehen, indem sie sich bloß auf die sonstige Lebensgemeinschaft, mit Ausschließung der Geschlechtsgemeinschaft, erstrecken, und dann sind sie sittlich und demnächst rechtlich zulässig, wenn sie nicht der besonderen Umstände wegen Aergerniß geben, d. h. von allen anderen Menschen

für Verletzungen des Anstandes und der Sittlichkeit gehalten werden, — außerdem aber sind sie nicht sittlich und daher auch nicht rechtlich zuläßig, (wegen der hier eintretenden Abhängigkeit des Rechtes von der Sittlichkeit (vgl. §. 121. Anmerkung. 2.). 4. Die Ehe muß aus demselben Grunde in der Regel eine monogamische Verbindung seyn. Denn eine mehrfache Geschlechtsverbindung zwischen Männern und Frauen (Bigamie, Trigamie ꝛc.) sey sie Vielmännerey (Ehe einer Frau mit mehrerern Männern, Polyandrie) oder Vielweiberei (Ehe eines Mannes mit mehreren Frauen, Polygamie) ist im Allgemeinen mit dem Sittengesetz unvereinbar. Jene verstößt schon wider die Anordnung der Natur und erscheint als bloße grobe Sinnenlust, diese kann in der Regel nicht anders aus dem Motiv derselben Sinnenlust erklärt werden, und ist überdies wegen ihrer höchst nachtheiligen Folgen für das Familienleben, die Moralität und Bildung ins Besondere des weiblichen Geschlechtes, vor der Vernunft verwerflich. Doch läßt sich denken, daß in einzelnen Fällen ein vernünftiger Grund zur Verbindung mit mehreren Frauen Statt finde. Dann ist eine solche Verbindung, nicht als eine unzüchtige (wobei es bloß auf Befriedigung der Sinnenlust abgesehen ist) und auch sonst nicht als eine unsittliche zu verwerfen, wenn sie kein Aergerniß gibt. 5. Der Ehevertrag darf nicht den von der Natur angewiesenen Zweck der Erhaltung des menschlichen Geschlechts ausschließen und doch die Geschlechtsgemeinschaft ausbedingen. Denn auch dies würde nur aus einer bloß auf Befriedigung des Geschlechtstriebes gerichteten Absicht erklärt werden können, und auf allen Fall anstößig seyn. (§. 121.). 6. Aus demselben Grunde muß dieselbe auf eine unzertrennliche und unauflösliche Lebensgemeinschaft gerichtet seyn.

Anmerkung.

1. Wenn irgend ein Verhältniß zu seiner Begründung der freien Einwilligung der Partheien bedarf, so ist es die Ehe, und es gehört fürwahr ein fast blinder Haß gegen gewisse durch Mißbrauch notirte Wörter dazu, um das Erforderniß eines Vertrages von der Ehe trennen zu wollen. Denn ohne freie Einwilligung und also ohne Vertrag, könnte Jemand doch nur gezwungen, oder durch rechtmäßigen Befehl

einer Auktorität geleitet sich in eine Ehe einlassen. Daß aber Zwang zu einer Handlung, die schon darum weil sie erzwungen ist, der Natur des Gegenstandes wegen, das ganze Lebensglück vernichtet, und unnennbare Hindernisse jeglichem tüchtigen Streben und sittlichem sowohl als religiösen Leben entgegensetzet, eine Ungerechtigkeit sey, bedarf wohl keines Beweises. Und daß keine Auktorität in der Welt dafür hinreiche, eine Ehe wider die freie Einwilligung der Partheien zu befehlen, ist wohl an sich schon klar, wenn man bedenkt, daß keine Auktorität zur Anbefehlung von etwas durchaus Unvernünftigen und zur willkührlichen Vernichtung des Lebensglücks, so wenig als zur höchsten Gefährdung der Sittlichkeit und Religiosität eines Menschen bevollmächtigt seyn könne. Ja es kann selbst pflichtwidrig für einzelne Menschen seyn, eine Ehe einzugehen, und für jeden der eine Ehe eingehen will ist es Pflicht zu überlegen, ob die Person, womit er sich auf immer verbinden will, in solchem Verhältniß zu ihm stehe, daß er sie aus freier Liebe und Bestimmung mit sich vereinigt sehen möge; es ist Pflicht für ihn, niemals aus bloßer Furcht zu heirathen, weil das seine heiligsten Interessen aus Furcht der höchsten Gefahr aussetzen hieße. Mit einem Worte: es ist für jedes Individium eine sehr ernste Gewissenssache, ob es überhaupt, und mit wem es eine Ehe eingehen solle; und in diesem Sinne kann man das Recht der Ehe zu den Urrechten zählen (vgl. §. 32.), so wie sie überhaupt im vollen Sinne des Wortes zu dem absoluten Recht jedes Menschen auf das körperliche und geistige Leben und irdisches Glück gehöret. So lehren es die meisten Sitten= und Rechtslehrer, und dies erkennen die positiven Rechte aller gebildeten Völker aus allen Jahrhunderten durch ihre Ehegesetze an. Dagegen heißt es in Hugo's Naturrecht §. 233. (was nichts destoweniger von Manchen, die, weil sie gegen das Naturrecht reden und witzeln, sich für Stützen des positiven Rechtes halten, als das Beste über die Ehe Gesagte empfohlen wird): „Zur Wirklichkeit der Ehe erfordert man bei den gewöhnlichen, p h i l o s o p h i s c h s e y n s o l l e n d e n Untersuchungen die Uebereinkunft beider Hauptpersonen, und hat den Vortheil, diesen so oft aus der Noth helfenden Deus ex machina auch hier anzubringen." In der dann folgenden sehr ungewöhnlichen, philosophisch seyn wollenden, Deduktion wird dann nachgewiesen, daß der Vertrag bei der Ehe oft nicht wirklich, oft nicht möglich, und überhaupt nicht hinreichend sey, um die Pflichten der Ehe daraus herzuleiten, wobei man den Vortheil hat, ohne Deus ex machine die Nebenpersonen bei der Ehe so zu Hauptpersonen zu machen, daß die Hauptpersonen selbst zu Nebenpersonen werden, und in vielen Fällen gewiß gern sehen würden, wenn die wirklichen Nebenpersonen auch die Mühe des Heirathens für sie mit übernehmen wollten. Nicht wirklich soll der Vertrag seyn, weil bei vielen Völkern die Mädchen, wenn sie heirathen, um ihre Einwilligung nicht gefragt werden, und weil Mancher im 10ten Jahre heirathet. Wenn Letzteres der Fall ist, so wird auch eine Einwilligung wenigstens möglich seyn, und wenn Ersteres der Fall ist, so folgt daraus eben so wenig, daß die Mädchen

nicht gefragt werden sollten, aber daraus daß viele Menschen ohne alle Ehe eine Geschlechtsgemeinschaft eingehen folget, daß die Ehe ein bloßer Deus ex machina sey, der, wenn man der Sache besser auf den Grund sähe, bei Seite gesetzt werden könnte. Da in der gewöhnlichen Philosophie der Maßstab für das was geschehen soll, nicht das ist, was geschieht, so werden die gewöhnlichen Philosophen auch kein Bedenken tragen zu erklären, daß in solchen Fällen die Ehe nicht auf eine dem Sitten- und Rechtsgesetze entsprechende Weise zu Stande komme. — Nicht möglich soll der Vertrag seyn in der Leidenschaft; — das wäre also ein bisher in der Jurisprudenz unbekannter Fehler der Einwilligung. Denn wenn nicht ein Ausbruch der Leidenschaft gerade das Bewußtseyn aufhebt, oder dem Betruge Raum gibt: dann ist die Erfahrung wenigstens dafür, daß in der Leidenschaft Verträge gerade am ersten möglich sind. — Nicht möglich soll er ferner seyn, wenn beide Theile sich nie gesehen haben und weil die Mädchen nicht wissen, was in der Ehe von ihnen gefordert werde. Für das Zweite sind die Pfarrer und Mütter da, und wenn es damit wirklich so schlimm wäre, wie das hier vorgestellt wird, so könnte ja eine übersorgfältige Gesetzgebung, wie z. B. das Preuß. Landrecht in diesem Punkte ist, der Belehrung noch mächtigen Vorschub leisten. Haben aber die Theile sich einander nicht gesehen, so können sie sich doch malen und beschreiben lassen, auf allen Fall aber dennoch auf Treue und Glauben oder gar auf gutes Glück so gut einen Vertrag schließen, wie nach der Hugo'schen Theorie die Sache aufs Loos ankommen lassen — was ja doch im Grunde auch nur ein Vertrag wäre. — Nicht nöthig soll der Vertrag seyn, weil ein Vertrag nicht nöthig sey, um die Pflichten gegen Verwandte und Eltern zu begründen. — Das könnte allenfalls gelten, wenn die Frau zugleich immer die Mutter des Mannes oder umgekehrt der Mann immer auch der Vater der Frau wäre. Aber da nirgends der Vater seine Tochter und die Mutter ihren Sohn heirathet: so wüßte ich nicht, was Eins hier neben dem Anderen sollte. — Nicht hinreichend endlich soll der Vertrag seyn, weil ja, wenn Vertrag die Grundlage der Ehe wäre, die ehelichen Pflichten auch durch Vertrag müßten erlassen werden können —; aber es fragt sich, ob nicht eben dies vollkommen richtig sey, wenn es bloß auf das natürliche Recht ankommt. Außerdem aber können aus Verträgen auch Zustände entstehen die nicht durch Vertrag wieder aufzuheben sind; und die Ehe ist nicht Eins mit dem Ehevertrage, sondern ein durch den Vertrag begründeter neuer Zustand, ein mit dem Vertrage nur anfangendes neues und auf immer berechnetes fortdauerndes sittliches Verhältniß, in welchem ohne allen Vertrag mancherlei neue Pflichten entstehen und auch wieder aufhören können. —

Nachdem nun so der Vertrag und mit ihm die Freiheit in dem §. 233. des Hugo'schen Naturrechtes vermeintlich beseitigt worden, heißt es im §. 234., es lasse sich vielmehr auch hier die a priori gegebene Eintheilung dessen anwenden, was einem vernünftigen Menschen widerfahren könne. Das ist nämlich der Wille des Despoten, der

Befehl der Eltern, der Obrigkeit, des Leibherren, und das Loos. Da nun nach §. 37. desselben Buches der freie Wille selbst eine Art von Zufall wie das Loos ist; so lassen sich dann die echt philosophischen Grundlagen der Ehe sammt und sonders auf das Loos und jeden andern Zufall reduciren, die freilich jedem vernünftigen Menschen widerfahren können. Nur ist es sonderbar, daß unter diesen Widerfahrnissen der Vertrag nicht mit genannt wird, da doch in Europa wenigstens gerade das den vernünftigen Menschen zu widerfahren pflegt, daß sie sich durch einen Vertrag verheirathen, da Befehle der Eltern und des Leibherrn nicht gelten, die Mädchen nicht verlooset werden, und unsere Fürsten Gott sey Dank keine Despoten sind! — 3. Auch daß die Ehe eine monogamische Verbindung seyn solle, wird in demselben Buche (§. 212) bestritten. Ein Mensch, heißt es dort, müsse beinahe allwissend seyn, um vorherzusehen, welchen Erfolg es haben werde, und es heiße daher Gott versuchen, wenn er sich verpflichte, einen der heftigsten Naturtriebe nur dann zu befriedigen, wenn es mit einer bestimmten anderen Person geschehen könne und diese ihn dann gerade auch fühle, oder gefällig genug sey, sich dazu herzugeben. Die Erfahrung lehre auch, daß eine solche Beschränkung einen schlechten Erfolg habe, und das könne nicht anders seyn, weil das seiner Natur nach freie Gefühl des Schönen dadurch gebunden, oder was von ihm abhange, völlig davon losgerissen werden solle (S. die philosophische Prüfung des Eherechtes in Hugo's Naturrecht. §. 212.). Was für Folgen es haben werde, wenn der Mensch, das Sittengesetz verachtend, nicht Herr seiner Sinnlichkeit zu werden sucht, das vorauszusehen, bedarf es eben keiner Allwissenheit, und das hieße allerdings Gott versuchen, wenn jemand, ohne alle Rücksicht auf seine Menschenwürde dem Zuge seiner sinnlichen Triebe sich willig überließe und nun doch erwartete, Gott werde verhüten, daß er demselben folge. Aber daß es Gott versuchen heiße, wenn der Mensch seiner bessern Natur, seiner sittlichen Freiheit sich bewußt, gegen die Macht der Sinnlichkeit anringend, wenn er, auf Gottes Beistand im Tugendkampfe vertrauend, den Vorsatz fasse, nicht um des Sinnenreizes willen in der Ehe zu leben, und darum den Ehebruch zu meiden; das läßt sich meines Erachtens nur behaupten, wenn man zugibt, daß Gott den Menschen verdammt habe, zu einer freien Erhebung über das Thier, von der Stimme des mahnenden Gewissens aufgefordert, emporzustreben, und doch immer kraftlos in die Sphäre der Thierheit wieder zurückzusinken. — Lehrt die Erfahrung, daß jene Einschränkung bedenklich sey, so kann das wohl nur heißen, sie lehre, daß die Menschen mehr der Sinnlichkeit als der Vernunft und dem Christenthum Gehör geben, nicht aber, daß die Erfahrung die Regel bilden, und daß Vernunft und Christenthum nach dieser Regel sich richten solle. Glücklicher Weise lehrt die Erfahrung aber jene Bedenklichkeit wohl auf keine andere Art, als sie die Bedenklichkeit aller Gesetze zum Schutz des Eigenthums und der Rechte lehrt. Denn auch diese werden tagtäglich wohl eben so oft verletzt, als die eheliche Treue. Auch wer-

den sehr viele Menschen noch des trostreichen Glaubens seyn, daß es zahllose Ehen gebe, worin die eheliche Treue nicht für ein Binden des freien Gefühles des Schönen, sondern schlechthin für ein Binden der sinnlichen Gelüste gehalten wird, für ein nothwendiges Institut, um dem menschlichen Geschlechtsverhältnisse eine menschliche Würde zu geben. — In §. 214 derselben philosophischen Prüfung werden, nachdem in den vorigen §.§. die unter den christlichen Völkern bestehende Ehe als sehr unvollkommen nachgewiesen ist, zwei andere Einrichtungen der Befriedigung des Geschlechtstriebes als besser vorgestellt. Die eine ist: es könnte die Befriedigung des Geschlechtstriebes so ganz dem Gewissen (?) eines jeden überlassen werden, wie Freundschaft und jede Vertraulichkeit. — Um zu sehen wie eine solche Verfassung sich ausnehmen würde, dafür ist in einer Note auf die Versinnlichung derselben durch das Paradies der Liebe, den Ardinghello von Heinse, und die Incas von Marmontel verwiesen. (Das Findelhaus, und das Gebärhaus sind wohl darin vergessen.) Auf diese Weise kämen die Kinder freilich um ihren Vater, wenn sie nicht auf Treue und Glauben annehmen wollten, daß dieser oder jener es sey; aber sie behielten doch eine Mutter, wobei dann der Vortheil noch einträte, daß die Erziehung dem Privatrechte ganz entzogen werden könnte! Die andere Einrichtung ist: die Befriedigung des Geschlechtstriebes und Fortpflanzung des menschlichen Geschlechtes könnte als eine öffentliche Anstalt nach Grundsätzen des öffentlichen Rechtes angesehen werden. Wenn dies nach Plato's Angabe geschieht, (worauf die Note 2 zu §. 214 verweiset); so wird keine Unvollkommenheit unserer jetzigen Ehe vermieden, da das freie Gefühl des Schönen von Plato noch viel weniger berücksichtiget wird als von unseren Ehegesetzgebungen. In der *πολιτεια* zwar begünstigt er dasselbe durch die erlaubte Gemeinschaft der Weiber; in den *νόμοι* aber kehrt er zu reineren Grundsätzen zurück und schreibt eine Ehe als monogamische Verbindung, gerade wie die unsrige, vor. Die Einwirkung des öffentlichen Rechtes besteht bei ihm bloß darin, daß 1. Anstalten vorgeschrieben werden, wodurch beide Geschlechter die zum Schließen der Ehe so nothwendige gegenseitige Bekanntschaft erlangen sollen; daß 2. unabhängig von der erlangten Mannbarkeit das Alter bestimmt wird, worin die Männer heirathen sollen; daß 3. allen Männern befohlen wird zu heirathen, doch nicht absolut, sondern indem ihnen auch statt dessen, eine Geldabgabe zu entrichten, und auf gewisse bürgerliche Ehren und Vortheile zu verzichten gestattet wird; daß 4. den Männern dringend anempfohlen wird, (nicht befohlen — *καὶ δὶ ὀνείδους ἀποτρέπειν τὸν περὶ τὰ χρήματα ἐν τοῖς γάμοις ἐσπουδακότα, ἀλλὰ μὴ γραπτῷ νόμῳ βιαζόμενον.*) bei ihren Heirathen nicht auf die eigene sinnliche Neigung, sondern auf das Beste des Staates zu sehen (*τὸν γὰρ τῇ πόλει δεῖ συμφέροντα μνηστεύειν γάμον ἕκαστον, οὐ τὸν ἥδιστον αὐτῷ.*); daß 5. vorgeschrieben wird, wie die Hochzeiten gefeiert werden sollen, und 6. wie das neu vermählte Paar von den Eltern gesondert leben solle. (vgl. Plato de leg. lib. 6. S. 773. b. d. 774. 775. 776. ed. Stephani.) Man sieht, daß bei

diesen Vorschriften Plato's Ehe selbst durchaus nicht verschieden von der unsrigen, auf allen Fall aber ganz anders erscheine, als man zu erwarten berechtigt ist, wenn man hört: die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechtes solle als eine öffentliche Anstalt angesehen und betrieben werden. Uebrigens ist es für das philosophische Sittengesetz, und für unser philosophisches Fürwahrhalten über die Ehe auch ganz gleichgültig, ob Plato oder sonst jemand etwas darüber gesagt habe. Ist aber die in der πολιτεια erlaubte Gemeinschaft der Weiber als mitgehörend in die Betrachtung der Ehe als einer öffentlichen Anstalt gemeint, und soll es ein Beweis seyn, daß die Völker sich auch hierin noch nicht von den Ueberbleibseln des rechtlosen Zustandes ganz los gemacht haben, wenn diese Gemeinschaft in der Erfahrung nicht vorkommt; so halte ich, wohl mit der Mehrzahl der Sitten- und Rechtslehrer, diese Gemeinschaft mit den Grundsätzen des Sitten- und Rechtsgesetzes, aus dem im Texte und §. 120. angegebenen Grunde, für unvereinbar, und sehe überdies nicht, wie man das Christenthum davor retten wolle, zu einem Ueberbleibsel des rechtlosen Zustandes zu werden. (Wegen dieser Polemik verweise ich auf S. 81.).

## §. 123.

### d. Ehehindernisse.

Aus dem Vorigen ergibt sich, daß es gewisse Gründe gebe, um welcher willen die Ehe zwischen zwei Personen verschiedenen Geschlechtes nicht einmal möglich ist: sogenannte Ehehindernisse. (Man nennt auch wohl diejenigen Gründe so, welche das Wirklichwerden einer Ehe, wenn auch nicht die Möglichkeit derselben, verhindern). Solche Gründe sind nach dem Naturrecht 1. der Mangel an Wollensfähigkeit, 2. der Mangel der Fähigkeit, das geschlechtliche Verhältniß zu verwirklichen. — (In dem anderen Sinne ist jeder Mangel eines Erfordernisses zu einer gültigen Ehe ein Ehehinderniß).

Ob auch das positive Ehehinderniß der zu nahen Verwandtschaft nach dem Naturrechte schon ein Ehehinderniß sey, ist eine sehr bestrittene Frage.

Meines Erachtens muß diese Frage in Bezug auf Ascendenten und Descendenten bejahet werden. Denn vernünftiger Weise kann man den Ehen zwischen Ascendenten und Descendenten keinen anderen Beweggrund, als die Befriedigung der Sinnlichkeit, wenigstens von einer Seite, und zwar der gröbsten Art von Sinnlichkeit, unterlegen.

Mit dem so zarten sittlichen Verhältnisse zwischen Eltern und Kindern, was der Natur der Sache nach, und den Anforderungen der Vernunft gemäß, bis zur Trennung durch den Tod fortdauern muß und fortdauern soll, ist das viel freiere Verhältniß und die Gleichheit der Personen in der Ehe, mit der kindlichen Liebe und Ehrfurcht ist die Geschlechtsliebe und eheliche Vertraulichkeit schlechthin unvereinbar. Jene wird durch diese so vollkommen aufgehoben, daß schon das Gefühl wider eine eheliche Verbindung mit Ascendenten oder Descendenten sich sträubet. Außerdem sind die naturgemäßen Zwecke der Ehe mit solchen Verbindungen nicht wohl vereinbar; für die Moralität der Familien sind sie zugleich höchst gefährlich, und werden darum von der Vernunft zum wenigsten abgerathen. Was läßt sich demnach bei Personen, welche, über so wichtige von der moralischen Vernunft erhobene Bedenklichkeiten sich hinwegsetzend, eine so widernatürliche Verbindung eingehen, anders denken, als daß nur Mangel an sittlichem Gefühl sie dazu vermögen konnte, und daß also ihre Verbindung unsittlich sey? —

Nicht so ist es mit Verbindungen zwischen den nächsten Seitenverwandten, indem diese an sich nicht als unsittlich, sondern höchstens als die Quelle einer, für die Moralität der Familien, und weiterhin für die Tüchtigkeit eines ganzen Volkes verderblichen, Unzucht zu erkennen sind, wofern die verschiedenen Geschlechter, so wie Europäische Sitten es mit sich bringen, in den Familien zusammenleben.

Die Ehe zwischen Bruder und Schwester fordert nicht, wie die zwischen Vater und Tochter, Hinwegsetzung über ein, von der Natur schon gegründetes, sittliches Verhältniß. Denn die Stellung des Bruders zur Schwester ist dem Verhältniß zwischen Mann und Frau, wenn man von der Befriedigung des Geschlechtstriebes absieht, eher sehr nahe verwandt, als widersprechend. Daß aber das allgemeine Zulassen dieser Ehe, wenn die Familienglieder so, wie bei uns, zusammenleben und mit einander umgehen, eine gänzliche Demoralisirung der Familien herbeiführen werde, zeigen vortrefflich Michaelis (Mosaisches Recht Thl. 2. §. 108.) und Schlegel (Darstellung der verbotenen Verwandtschaftsgrade in der Ehe). Dieser Umstand kann dann eine positive Gesetzgebung

ohne Zweifel berechtigen, auch diese Art der nahen Verwandtschaft zu einem Ehehindernisse zu erheben. Man sieht übrigens hier, und das gilt von den meisten Punkten eines jeden Eherechtes, daß die Güte einer positiven Ehegesetzgebung hauptsächlich von den Sitten, Gebräuchen, von dem Glauben und der Bildung des Volkes, wofür sie bestimmt ist, abhange. So ist es z. B. nicht zu leugnen, daß eine andere Weise des Zusammenlebens in den Familien wie wir denn solche bei Völkern des Alterthums gesehen haben, den Ehen zwischen Brüdern und Schwestern das Gefährliche ganz benehmen könne, was sie bei uns nothwendig mit sich führen.

## §. 124.

### c. Rechte und Pflichten der Ehegatten gegen einander.

Die Rechte und Pflichten der Ehegatten gründen sich auf den wesentlichen und nothwendigen Inhalt jedes Ehevertrages (er mag ausdrücklich oder auch stillschweigend geschlossen seyn), und außerdem auf die etwa mit ihm verbundenen Nebenverträge.

Also hat, wie aus den vorigen §.§. erhellt, jeder Ehegatte die Pflicht, dem andern die Befriedigung des Geschlechtstriebes zu gewähren, und das Recht, dieselbe vom andern zu fordern; die Pflicht, sich dieser Befriedigung des Geschlechtstriebes mit andern Personen zu enthalten und das Recht, solche Enthaltung von dem andern Ehegatten zu fordern. Beide haben das Recht und die Pflicht, mit dem andern in unzertrennlicher Gemeinschaft zu leben.

Die Erfüllung dieser Pflichten heißt eheliche Treue, die Verletzung derselben Ehebruch im weiteren Sinne. Im engeren Sinne ist Ehebruch die Verletzung der pflichtmäßigen Enthaltung vom Geschlechtsgenusse mit anderen Personen.

Ein direkter Zwang zur Erfüllung dieser Pflichten ist der Natur des ehelichen Verhältnisses wegen unmöglich; selbst die möglicher Weise zu erzwingende Erfüllung würde dem Wesen nach gar keine Erfüllung der Pflicht seyn. Daher findet für den unschuldigen Theil nur Aufhebung des ganzen ehelichen Verhältnisses (vergl. §. 125.) und ein Schadenersatz

Statt, insofern dieser durch die Nichterfüllung der ehelichen Pflichten möglich und darum, so lange nicht darauf verzichtet wird, rechtlich nothwendig ist.

Beide Ehegatten stehen übrigens einander in ihren gegenseitigen Rechten vollkommen gleich; denn es ist durchaus kein Grund vorhanden, welcher irgend eine Ungleichheit der Rechte bewirken könnte, außer der physischen und moralischen Ueberlegenheit des einen Geschlechtes, welche aber für sich und ohne hypothetisches Recht keinesweges eine rechtliche Herrschaft begründen kann.

### Anmerkung.

1. Man sieht leicht, daß es hier der Annahme von dinglich-persönlichen Rechten nicht bedürfe, um das Familienverhältniß der Gatten gegeneinander rechtlich zu begründen und zu erklären. Auch ist wohl leicht zu sehen, daß weder der Mann noch die Frau in der Ehe als Mittel erscheine (wie schon aus §. 67. vollkommen einleuchtet).

2. Das Wesen der ehelichen Verbindung ist offenbar die Gesinnung, die sittliche Liebe der Gatten gegeneinander. Wo diese hinwegfällt, da ist es einem Menschen von moralischem Gefühle nicht möglich, dasjenige zu fordern, was ohne diese Liebe höchstens noch für die rohe Sinnlichkeit, nicht aber für die Vernunft, einen Werth haben kann. Die Liebe selbst aber ist, wie alle Gesinnung, nicht einmal von dem inneren Willen, geschweige denn von dem äußern abhängig, und darum dem Bereiche des Zwanges gänzlich entzogen. —

Daß hieraus nicht folge, die Ehe selbst sey dem Bereiche des Zwanges gänzlich entzogen, und gehöre also nicht in das Rechtsgebiet ist klar, wenn man nur bedenkt, daß bei allen menschlichen Handlungen das, was ihr Wesen ausmacht, die innere Gesinnung, wovon sie ausgehen, in den meisten Fällen (nämlich wenn sie gerecht sind oder wenn es bei den ungerechten nicht um eine Strafe oder Schadenersatz zu thun ist) auch nicht in das Rechtsgebiet gehöre, und daß sie dennoch als äußere Handlungen allerdings in dieses Gebiet hineinfallen. (Vgl. oben §. 42.) Daß aber gerade in gemeinschaftlichen Lebensverhältnissen, wie das eheliche ist, die Rechtslehre auf das echt Sittliche, also auf die Gesinnung Rücksicht zu nehmen habe, ist schon häufig bemerkt, und oben als ein Rechtsgrundsatz nachgewiesen worden, wobei ich nicht unterlassen kann, zum Beweise, mit welchem richtigen Takte die Römischen Juristen manche Grundsätze ohne gerade systematische Philosophen zu seyn, erkannten und anwandten die l. 197. D. de regulis iuris anzuführen; „Semper in conjunctionibus non solum, quid liceat, considerandum est, sed et quid honestum sit.“ (Vielleicht sagt nun dieser oder jener Anti-Naturrechtler, da habe

ich wieder einen Satz aus dem Römischen Recht zum Naturrecht gemacht. Ich kann aber versichern, daß ich denselben 7 Jahr früher aufstellte, als ich jene l. 197. bemerkt habe und daß ich überhaupt denselben nie gehört hatte, als ich ihn aufstellte).

3. Fichte, und mit ihm viele Andere, behaupten, daß die Frau ihre ganze Persönlichkeit so vollkommen an den Mann hingebe, daß sie seinem Willen ganz unterworfen werde. Ich habe in den Beweisen dafür nur ein Spiel mit Worten erkennen können, und bin des festen Glaubens daß ein wahres Hingeben der Persönlichkeit nicht bloß unsittlich sondern auch ganz und gar unmöglich sey. Wenn es vollends heißt, der Mann gebe die eigene Persönlichkeit auf, und werde dafür von der Persönlichkeit der Frau durchdrungen, und umgekehrt, und aus diesem gegenseitigen Aufgeben und Durchdrungenwerden, gehe wieder eine (wunderbarer Weise nur eine) neue Persönlichkeit hervor: so kann das wohl nur so genommen werden, als wenn zwei Herzen vor Liebe in eins verschmelzen. — Wollte man denjenigen, welche solche, in poetischer Begeisterung mögliche, Phrasen in die Philosophie einschmuggeln, nachsagen, daß sie das Alles eigenthümlich nehmen; so würde man ihnen eben so unrecht thun, als man etwa Klopstock verläumden würde, wenn man sagte, er habe die Erde für einen Wassertropfen gehalten, weil er in einer Ode sie „Tropfen am Eimer" nennt. Besser hält man sich wohl hübsch nüchtern an das, was der gesunde Menschenverstand darüber sagt, und was vor allen philosophischen Principien vollkommen besteht: daß zwar Mann und Frau immer zwei ganz verschiedene Persönlichkeiten bleiben und bleiben sollen, daß sie aber durch Liebe und Eintracht wie ein Herz und eine Seele seyn sollen; daß es, wo beide etwas Verschiedenes wollen, nur auf die Vernünftigkeit des Willens und des Nachgebens ankomme, um zu bestimmen, wessen Willen denn nun geschehen solle. Alles, was man von dem Hingeben der Persönlichkeit, von dem Durchdrungenwerden u. s. w., und noch mehr, was man wohl gar über die größere Freiheit (Frechheit?) des Mannes, rücksichtlich der ehelichen Pflichten sagt, (wofern man sich bei dem Letzten nicht etwa auf die Behauptung beschränkt, daß dieselbe äußere That beim weiblichen Geschlechte, empirischer Verhältnisse wegen, gewöhnlich Zeichen einer größeren Verworfenheit, als beim männlichen, sey,), das Alles hat mir immer vorkommen wollen, jenes wie Spiel der Phantasie und des Witzes, oder wie elegante poetische Künstelei, dieses wie Umtriebe gegen das Sittengesetz, zur Beschönigung dessen, was empirisch einmal ist.

## §. 125.

### f. Möglichkeit der Ehescheidung.

Obschon die Ehe nur dann als sittliche Verbindung erscheint, wenn sie als gesellschaftliche und zwar als beständ-

dige gesellschaftliche Verbindung, also mit der Absicht einer unzertrennlichen Gemeinschaft geschlossen wurde; so ist doch eine Auflösung derselben naturrechtlich möglich, und zwar

1. durch gegenseitige Einwilligung,
2. unter gewissen Bedingungen auch durch einseitigen Willen des unschuldigen Theiles.

Mag immerhin die Auflösung der Ehe durch gegenseitige Einwilligung in den meisten Fällen gegen das philosophische Sittengesetz verstoßen: so ist sie doch darum noch nicht ungerecht, da weder die Rechte eines der Ehegatten, noch die Rechte eines Dritten an sich dadurch verletzt werden.

Durch einseitigen Willen des unschuldigen Ehegatten kann die Ehe immer dann aufgehoben werden, wenn der andere Ehegatte durch sein Betragen das Wesen der Ehe selbst aufhebt, also, wenn er die Ehe als Mittel für seine Lüste betrachtet, oder Ehebruch im engern Sinne begeht, oder die Gemeinschaft des Lebens aufhebt, kurz wenn er die Ehe von seiner Seite zu einer unsittlichen Verbindung macht, wenn er irgend ein wesentliches Erforderniß der Ehe zerstört. Denn in allen diesen Fällen bleibt wegen der Unmöglichkeit, die Ehe als sittliches Verhältniß durch Zwang wiederherzustellen, nur die Trennung noch, als Rettung und Vertheidigung für den Unschuldigen übrig, und verstößt weder gegen den Ehevertrag, noch im Allgemeinen gegen das Sittengesetz. [1]) Auch kann das Recht der Trennung für den Fall, daß die Erfüllung der ehelichen Pflichten dem einen Theile ohne seine Schuld auf immer unmöglich geworden ist, so unsittlich in einzelnen Fällen die Trennung seyn mag, nicht wohl geläugnet werden. [2])

Ob aber den rechtlich Getrennten eine neue Ehe einzugehen erlaubt sey, ist eine ganz verschiedene, durch das Vorige noch nicht mit beantwortete, Frage. Der oberste Rechtsgrundsatz steht einer neuen Ehe nie im Wege; das philosophische Sittengesetz verbietet nicht immer dieselbe; das christliche Sittengesetz dagegen untersagt die neue Ehe oder untersagt sie nicht nach Verschiedenheit der Konfessionen. [3])

Anmerkung.

1) Daß die Scheidung wegen Verschuldung des einen Theils nicht gegen den wesentlichen Ehevertrag verstoße, ist wohl klar, da nur unter

der Bedingung nach dem Vorigen jemand durch jenen Vertrag verpflichtet ist, daß der andere Theil nichts von alle dem verschulde, was hier angeführt ist. Aus eben diesem Grunde könnte zwar eine besondere Lage die Ursache seyn, daß in Bezug auf andere Menschen durch die Trennung das Sittengesetz verletzt würde, nicht aber könnte dieses dadurch verletzt werden in Bezug auf den schuldigen Ehegatten.

2) Unedel ist es ohne Zweifel und höchst verächtlich, wenn von zwei Ehegatten, welche sich zu unzertrennlicher Gemeinschaft in Freuden und Leiden des Lebens verbunden haben, der eine dem andern um des willen Hülfe und Trost versagt, weil das Schicksal ihn mit unverschuldetem Unglück heimsucht. Wenn aber dies Unglück gerade eine unabänderliche Unmöglichkeit, die wesentlichen Ehestandspflichten zu erfüllen, herbeiführt, dann läßt sich die Ungerechtigkeit der Trennung nicht einsehen.

3) Wenn das Naturrecht nach Auflösung der Ehe Wiederverheirathung der getrennten Ehegatten erlaubt, so ist das ein Fall, worin dasselbe abweicht von der christlichen, wenigstens von der katholisch-christlichen Moral, indem die katholische Kirche bekanntlich die Wiederverheirathung geschiedener Personen, sobald die Ehe wirklich gültig gewesen war, gar nicht zuläßt. Aber ein Widerspruch zwischen der Vernunft und dem katholischen Christenthum zeigt sich darum noch keinesweges, wie denn überhaupt zwei Gesetzgebungen denselben Menschen sehr wohl zugleich verbinden können, wovon die eine erlaubt was die andere verbietet. Nur dann sind sie unvereinbar, wenn beide gebieten, aber jede das Gegentheil gebietet, oder wenn die eine verbietet, was die andere gebietet. So würde in dem vorliegenden Falle der Katholicismus der Vernunft wiedersprechen, wenn diese die Wiederverheirathung geböte, während jener sie verbietet.

Nach dem Katholiken und seinem Vorbilde, dem Verfasser des Genter Fastenmandats, wäre dies wieder eine teuflische Lehre. Es ist gut, daß die Herren im Glauben an ihre eigene Unfehlbarkeit ziemlich ohne Nebenbuhler seyn werden!

## §. 126.

### g. Rechte der Ehegatten gegen dritte Personen.

Da die Ehe eine sittliche, auf einem rechtlich möglichen Grunde beruhende, Verbindung ist; so steht den Verehlichten das Recht zu, von jedem Dritten Anerkennung und Respektirung ihres ehelichen Verhältnisses zu fordern, und diese ihre Forderung nach den Grundsätzen des Vertheidigungsrechtes zu schützen. Sie dürfen daher auch jeden Versuch, Einen von Beiden auf irgend eine Weise von der Verbindung zu

trennen, als Rechtsverletzung von sich selbst und Einer vom Andern abwehren.

Anmerkung.

In welchem Sinne das Recht der Ehe zu den Urrechten gehöre ist oben §. 122 Anmerkung bemerkt worden. Wollte man behaupten, daß es darum dazu gehöre, weil es allgemeine Forderung der Sittlichkeit sey, sich zu verehlichen: so ist dies so gewiß falsch, als es wahr ist, daß man auch außer der Ehe frei und vernünftig handeln und leben kann.

## §. 127.

## B. Elternrecht.

### a. Begründung und Inhalt dieses Rechtes.

#### aa. Gegen die Kinder selbst.

Außer den Rechten, welche durch die besonderen moralischen Pflichten der Eltern gegen ihre Kinder begründet sind, haben dieselben kein anderes Recht gegen ihre Kinder, als sie nach dem allgemeinen Rechtsgesetze gegen jeden Menschen, und ins Besondere gegen jedes Kind von andern Eltern haben. Denn ein besonderes Recht der Eltern gegen ihre Kinder, ist einzig und allein durch die besondere Elternpflicht der Erziehung zu begründen, außer welcher wohl keine andere besondere Pflicht der Eltern gegen die Kinder zu erweisen ist. Von einem Vertrage kann hier natürlich nicht die Rede seyn. Er ist nicht wirklich, und auch nicht möglich, so lange die Kinder unmündig sind. Das Elternrecht ist folglich nichts Anderes, als das besondere und ausschließliche Erziehungsrecht der Eltern, welches mit der Pflicht der Erziehung, sobald das Kind geboren ist, entsteht. Weil aber diese Pflicht beiden Eltern gemeinschaftlich obliegt, so steht auch keinem von beiden ein Recht der Erziehung mit Ausschließung des Andern zu. Das Naturrecht kennt also keine ausschließende väterliche Gewalt, obschon eine solche nach dem Naturrechte durch hypothetisches oder positives Recht möglich ist.

In Bezug auf die Kinder hat das Elternrecht keinen andern Inhalt, als die Erziehungsgewalt, eben weil nur die Erziehungspflicht hier ein besonderes Recht begründen kann. Es kann daher auf §. 66. in dieser Rücksicht verwiesen werden. — Eine väterliche Gewalt, im alt-römischen Sinne des Wortes, ist nach dem Naturrechte gar nicht möglich. [1])

Die Frage ob das Elternrecht sich auch auf das Vermögen der Kinder erstrecke, so daß diese für sich kein Eigenthum besitzen können, muß verneint werden. Denn wenn die Kinder der Annahme eines Eigenthums fähig sind, und dann durch Schenkung der Eltern selbst oder anderswoher, aber nicht gegen die aus Erziehungsgründen verweigerte Einwilligung der Eltern, etwas erwerben; so findet sich in dem angegebenen Rechte der Eltern gar nichts, was die Entstehung eines Eigenthums für die Kinder verhindern könnte.

## §. 128.

### bb. Gegen dritte Personen.

Vermöge des Elternrechtes sind die Eltern befugt, dritte Personen von der Erziehung ihrer Kinder auszuschließen, und zu fordern, daß niemand etwas unternehme, wodurch sie in ihrem Erziehungsgeschäfte gestört oder gehindert werden. Ins Besondere dürfen sie also, von Andern ungehindert, ihre eigene religiöse Ueberzeugung den Kindern beizubringen suchen und, so lange die Erziehung währt, jedem Dritten verwehren, ihren Kindern irgend einen religiösen Unterricht zu ertheilen.

Wenn sie aber den Kindern Grundsätze beibringen, welche den Gesetzen der Vernunft, ins Besondere dem Sitten- dem Rechtsgesetze, oder der von der Vernunft gebotenen Gesinnung gegen Gott widerstreiten: dann ist jeder Dritte und

---

1) Schon deswegen nicht, weil sie die Befugniß enthielt, die Kinder als Sklaven zu verkaufen (vergl. §. 33.). Auch in dieser Theorie ist es merkwürdig, wie das Römische Recht sich allmählig dem Naturrechte näherte.

also auch der Staat berechtigt, die Kinder gegen die Eltern in Schutz zu nehmen (vergl. §. 76).

### §. 129.

### b. Dauer und Ende dieses Rechtes.

Weil das Elternrecht kein anderes, als das Erziehungsrecht ist, so währt es so lange, als die Erziehung währt, und hört auf, sobald diese aufhört. Wann aber diese aufhöre ist §. 66 bestimmt. Daß sie außerdem durch Ueberlassen des Erziehungsrechtes an einen Dritten aufhören könne, versteht sich, wenn dieses Ueberlassen dem Sittengesetz nicht widerstreitet, von selbst.

Nach Beendigung der Erziehung bestehen allerdings fortan noch besondere sittliche Pflichten der Kinder gegen ihre Eltern; aber besondere, nachher noch verbindende, Rechtspflichten der Kinder sind weder durch die Wohlthat der Erziehung noch durch das immer fortdauernde Verhältniß der Abstammung zu begründen. Umgekehrt bestehen aber dann auch eben so wenig fortan noch besondere Rechtspflichten der Eltern gegen die Kinder.

Anmerkung.

Bei diesem Paragraphen muß ich mich wie aus der Anmerkung zum §. 66. erhellet, freuen daß ich nicht in den Schafstall des Hirten gehöre, der wegen solcher Wahrheiten die Professoren in heiligem Eifer zu Gehülfen des Teufels macht. — Daß übrigens dies nach Aufhören der Erziehung zwischen Eltern und Kindern fortbestehende Verhältniß keine besonderen Rechtspflichten, aber wohl sittliche Pflichten, namentlich die Pflichten der Dankbarkeit und kindlichen Liebe befasse, sieht man deutlich ein, wenn man bedenket, daß bloßes Nichterfüllen sittlicher Pflichten keine Rechtsverletzung sey, daß aber Dankbarkeit und Liebe, sobald sie positiv und direkte verletzt werden, nur durch solche Handlungen verletzt werden können, welche auch jeden anderen Menschen verletzen würden, nämlich durch wahre Angriffe. Ein Unterschied bleibt freilich bestehen, der aber die Gattung der Rechtsverletzung nicht verändert, sondern nur die Intension derselben verstärket. Das ist die größere Schlechtigkeit der Gesinnung, welche bei Verletzungen der Eltern nothwendig angenommen werden muß, in Vergleich mit Verübung derselben Rechtsverletzungen gegen andere Menschen, da jene

bei dem Verhältniß gegen die Eltern bestehenden besonderen sittlichen Pflichten durch die Verletzung der Eltern verleugnet werden, während dieselben in dem Verhältniß gegen andere Menschen gar nicht Statt finden.

## §. 130.

## C. Von den Rechten der Geschwister.

Daß zwischen Geschwistern, als solchen, besondere Rechtspflichten Statt finden, ist schlechthin nicht zu erweisen. Wenn auch das Sittengesetz ihnen im Allgemeinen eine ganz besondere Freundschaft, Liebe und Treue gegeneinander zur Pflicht macht, und daher durch diese Pflicht im Allgemeinen wohl auch ein besonderes Recht begründet wird; so ist dieses Recht doch nur ein Recht zu thun, nicht ein Recht zu fordern [1]) und eine Verletzung dieser Pflichten, welche zugleich Rechtsverletzung wäre, ist nur durch dieselben Handlungen zu denken, welche auch gegen andere Menschen Rechtsverletzungen sind. Das bloße Nichterfüllen jener besondern Pflichten bliebe immerhin ein das Rechtsgesetz nicht verletzendes Benehmen (vergl. §. 68).

### Anmerkung.

Eine besondere Modifikation in den Rechten der Geschwister wird indessen durch das besondere sittliche Verhältniß allerdings hier eben so wie bei dem Verhältniß der Kinder zu den Eltern bewirket, wenn auch nicht eine Ausdehnung der Gattungen erlaubter Handlungen. Ueberall nämlich wo über den rechtlichen Werth der äußerlichen Handlungen nur mit Rücksicht auf die Gesinnung entschieden werden kann, also bei allen Rechtsverletzungen (vgl. oben §. 42), äußert sich der merkwürdige Einfluß des Geschwister- und überhaupt des Familienverhältnisses, daß die Rechtsverletzungen durch dies Verhältniß entweder viel geringer oder viel größer erscheinen, als sie in andern Verhältnissen, fremden Menschen gegenüber, erscheinen würden. (Dasselbe gilt von Freundschaftsverhältnissen). Geringer erscheinen sie, wenn sie überhaupt zu den unbedeutenden gehören, oder wenn sie über die Gesin-

---

1) Alle, durch Pflichten begründete Rechte, sind für den Verpflichteten der Natur der Sache nach Rechte, etwas zu thun, (wofern nicht eben das der Inhalt der Pflicht ist, daß wir etwas fordern); alle durch Verträge oder Rechtsverletzungen begründete, können auch Rechte, unmittelbar etwas zu fordern, seyn.

nung einen Zweifel lassen; größer, wenn sie an sich zu den schwereren Verletzungen gehören und über die Gesinnung gar keinen Zweifel lassen, sobald sie mit Absicht geschehen sind. Im ersten Falle ist das bestehende stets fortdauernde Band der Familienliebe und Anhänglichkeit eine fortdauernde Bürgschaft für die Unverfänglichkeit der Gesinnung bei allen Handlungen die vielleicht einen fremden Menschen beleidigen könnten. Der Bruder weiß daß der Bruder der Freund daß der Freund nicht mit Verachtung spricht oder handelt, wenn er etwa Vorwürfe macht, harte Worte sagt, oder zurückstößt. Jeder glaubt sich durch größere Vertraulichkeit dazu berechtigt, und es kann in der That die Rechtsverletzung durch diese Bürgschaft ganz verschwinden, so daß man in diesem Sinne von einem besonderen Rechte der Geschwister und Familienmitglieder und Freunde mit Wahrheit sprechen könnte. Dagegen ist im zweiten Falle die Rechtsverletzung um so größer, weil da an der verletzenden Gesinnung nicht gezweifelt werden kann, und diese dann um so verwerflicher, folglich um so gefährlicher ist, als sie wichtigere und eindringlichere Pflichten erst verachten mußte, um zur That überzugehen.

## §. 131.

### D. Von dem Gesinderechte.

Eben so wenig läßt sich erweisen daß es ein besonderes Gesinderecht in dem Sinne gebe, als wenn der Herrschaft ein solches Recht über das Gesinde zustände. Da nach dem absoluten allgemeinen Naturrechte kein völlig mündiger Mensch dem Willen eines andern Menschen unterworfen ist, so läßt sich das ganze Rechtsverhältniß zwischen Herrschaft und Gesinde nur aus einem durch Bedürfnisse von beiden Seiten herbeigeführten Dienstvertrage erklären. Dadurch kann die Herrschaft allerdings ein Recht auf einen, nach dem Naturrechte möglichen Gehorsam (vgl. §. 25 u. 42.) von Seiten des Gesindes erwerben; aber nicht solche dinglich persönlichen Rechte, welche man in der neuen Zeit behauptet hat (vergl. §. 105). Es gehört also das Gesinderecht als ein neues und eigenthümliches Verhältniß gar nicht in das Familienrecht, sondern muß nach der Lehre der Verträge beurtheilt werden. [1])

1) Darnach muß man auch philosophisch das Recht der Leibeigenschaft beurtheilen, welcher, wenn sie rechtlich möglich seyn soll, nur ein zweiseitiger Wille zu Grunde liegen kann.

Anmerkung.

Es bedarf wohl kaum noch der Bemerkung daß sich jetzt bestätigt hat, was oben §. 124 in der Anmerkung bemerkt wurde, daß man die Annahme von dinglich-persönlichen Rechten im Familienrechte überall entbehren könne.

§. 132.

## II. Staatsrecht.

### A. Einleitung.

a. Problematische Erklärung des Staates.

Wie das Familienleben sich auf eine physische Einrichtung des menschlichen Geschlechtes mit Nothwendigkeit gründet: so ist das Leben der Familien in Staatenverbindungen abermals schon eine nothwendige Folge der natürlichen Bedürfnisse des Menschen, und Aristoteles hat vollkommen Recht, wenn er den Menschen ein ζωον πολιτικον, ein für Staatenverbindungen geschaffenes Wesen nennt. (Politik. B. 1. 8. 2.) Die Rechtslehre aber hat nun die Frage zu beantworten: was in Beziehung auf diese mit dem Namen Staat bezeichnete Verbindung der Menschen nach der höchsten Rechtsidee von dem Benehmen der Menschen zu halten, was in dieser Beziehung gerecht, was ungerecht sey, und welcherlei Verhältnisse durch das Staatenleben jener Idee entsprechend erzeugt werden können, welche nicht. Zur Beantwortung dieser Fragen aber bedarf es augenscheinlich zuerst einer genauen und deutlichen Auffassung jener Verbindung, d. h. eines genauen und deutlichen Begriffes vom Staate. Dieser wird füglich zunächst aus dem Sprachgebrauche und aus der Erfahrung so aufgenommen, wie er darin vorliegt: da es ja gerade darum zu thun ist, daß erkannt werde, was über die bestehenden Staaten im Allgemeinen nach der Vernunftrechtsidee zu halten sey.

Nach dem Sprachgebrauche also und nach der Erfahrung ist Staat jede Gemeinschaft von Menschen, welche den Willen einer bestimmten physischen oder moralischen Person als die alleinige Norm ihres rechtlichen Thuns und Lassens, als

die einzige rechtbestimmende und rechtausführende Auktorität für sich, und darum einen jeden unter sich als zur Befolgung dieses Willens verpflichtet anerkennen."

Durch diese pflichtmäßige Anerkennung halten sich dergleichen Gemeinschaften zusammen, und die auf die gedachte Weise an der Spitze derselben stehenden Personen gebrauchen überall nöthigen Falls Gewalt, um ihre für den gedachten Zweck gegebenen Anordnungen zur Ausführung zu bringen. Die Frage, was in Beziehung auf die Staatsverbindung recht sey, was nicht, verwandelt sich demnach zunächst in diese: Ist es dem Rechtsgesetze entsprechend, daß solche Gemeinschaften unter Menschen bestehen? — Gibt es nach demselben eine allgemeine Verpflichtung, dergleichen Auktoritäten, welche an der Spitze der Staaten stehen, anzuerkennen? Und ist diese Verpflichtung eine willkührliche, oder ist sie vielleicht gar eine nothwendige? Besonders aber fragt sich: Worauf kann sich diese Verpflichtung erstrecken? Wie weit reichen die Befugnisse jener Auktoritäten? Mit einem Worte: es fragt sich, ob jene Erklärung des Staats rechtsphilosophisch real sey, d. h. ob nach den Grundsätzen der rechtsprechenden Vernunft die Vorstellung vom Staate, welcher die Menschen in der Staatsverbindung folgen, eine wahre, von der Vernunft nothwendige oder wenigstens zuläßige Vorstellung sey (in welchem letzteren Falle sie nicht zu den realen Begriffen im höheren Sinne des Wortes gehören würde, wofern nicht mehr als gerade dies erwiesen werden könnte, daß diese Vorstellung zuläßig, mit den Vernunftgesetzen vereinbar sey).

Anmerkung.

1. Die hier angegebene Erklärung des Staats ist allerdings sehr allgemein; allein man wolle bedenken, daß sie nur um die Untersuchung eröffnen zu können, vorangeschickt wird. Bei diesem Zwecke ist es hinreichend, wenn nur das nach der Erfahrung Wesentliche eines Staates in die Erklärung aufgenommen, und wenn selbst dieses, um nicht der Untersuchung selbst eine zu bestimmte und darum vielleicht irrige Richtung im voraus zu geben, sehr allgemein aufgenommen wird, so daß nothwendig alle Staaten in die Erklärung hineinpassen. — An der gegebenen Erklärung könnte nach der Erfahrung vielleicht als wesentlich ein Staatsgebiet vermißt werden, da die

bestehenden Staaten alle einen gewissen Distrikt als den ihrigen behaupten. Allein auch nach der Erfahrung gibt und gab es menschliche Gemeinschaften, die überhaupt oder zu Zeiten kein bleibendes Staatsgebiet besaßen, und dennoch im Uebrigen alle Merkmale wahrer Staaten an sich trugen. Freilich pflegt man herumziehende Horden nicht Staaten zu nennen; allein, wenn sie eine rechtbestimmende Auktorität unter sich anerkennen, so verbietet der Sprachgebrauch wohl nicht, dieselben wenigstens wandernde Staaten zu nennen. Ungewöhnlich ist uns dieses nur, weil wir gewöhnlich mehr an das Land, als an die Menschen denken, wenn wir von Staaten reden. — Man kann übrigens sogar zugeben, daß ein Staatsverein ohne bleibendes Staatsgebiet nicht dauernd bestehen könne, ohne daß darum des Gebietes nothwendig in der Erklärung erwähnt werden muß; denn es versteht sich hier wie überall von selbst, daß dasjenige mit zur Sache gehöre, ohne welches die Sache selbst nicht bestehen kann, wie denn das offenbar auch von der Familie gilt, die als ein nothwendiges Element, oder wenigstens als eine nothwendige Grundlage jeder fortdauernden Gemeinschaft von Menschen gedacht werden muß. Was ferner den Ausdruck, „als die alleinige Norm des rechtlichen Thuns und Lassens" betrifft, so wolle man mit der darin liegenden Angabe nicht die Behauptung verwechseln, daß alle Rechtsnormen im Staate von ausdrücklichen Erklärungen jener physischen oder moralischen Personen (der Staatsoberhäupter), oder von G e s e t z e n ausgehen, oder ausgehen sollen. Es bleibt hier noch ganz dahingestellt, wornach der Wille dieser Personen selbst sich richte, oder richten solle: nach dem Naturrechte, nach dem Herkommen, nach Willkühr, nach dem Verlangen der Mitglieder des Staates, nach Verträgen, oder wornach sonst immer. Sollen alle in der Erfahrung gegebenen Staaten unter die empirische Erklärung passen, so muß jene Bestimmung so allgemein gegeben werden.

2) Bei der Frage, ob Staatsverbindungen möglich seyn, könnte jemand sagen, dieselbe sey höchst überflüssig, da Staaten ja nach der Erfahrung überall wirklich seyen. — Wer dies entgegnen kann, für den ist auch die ganze Philosophie überflüssig, wie für manchen (non re quidem sed nomine) Studirenden das Naturrecht überflüssig ist, weil er im Examen vielleicht nicht darnach gefragt wird oder weil ihm dieser oder jener, der selbst nichts von demselben weiß, gerathen hat, sich nicht weiter damit zu befassen, als höchstens curiositatis causa. — Nach der Erfahrung ist vieles möglich und leider! wirklich, was vor der richtenden Vernunft nicht möglich ist, d. h. nicht seyn darf und nicht seyn soll. Was aber von der Vernunft nicht möglich ist, das ist ihr auch in der Wissenschaft nicht real, als höchstens, in wiefern es um seine faktische Realität gebracht werden soll. Mögen immerhin Staaten faktisch existiren, philosophisch existiren sie nicht, (d. h. die Philosophie billigt ihre Existenz nicht), wenn der Zusammenhang ihres Entstehens oder Bestehens mit den Grundsätzen der Vernunft nicht nachzuweisen ist. Wer diesen nachzuweisen versteht, der weiß zwar etwas für den ungelehrten und gemeinen Mann sehr Ueberflüssiges, aber

etwas dem wahren Rechtsgelehrten Nothwendiges, der steht so weit über jeden, der es nicht weiß, erhaben, wie die Wissenschaft über den Mechanismus, das eigene Denken über das Auswendiglernen und Nachbeten.

## §. 133.

### b. Ob diese Erklärung philosophisch real sey.

### aa. Ob eine Staatsgewalt nach dem Naturrechte möglich sey und wie sie rechtlich entstehen könne.

Die Anerkennung einer rechtbestimmenden Auktorität, also die Unterwerfung des Willens in Bezug auf Recht und Unrecht unter einen fremden Willen, und folglich auch eine Staatsgewalt und ein Staat, sind nach dem Rechtsgesetze möglich, insofern die Unterwerfung aller Einzelnen in einer Gemeinschaft unter den Willen einer einzelnen (physischen oder moralischen) Person nicht wider das Rechtsgesetz verstößt. Daß sie aber wider dasselbe nicht verstoße, so lange sie keinen Verzicht auf das Urrecht enthält, ist aus §. 24. 42. 44. und 101. zur Genüge einleuchtend.

Ein Staat kann also nach dem Naturrechte durch alle diejenigen Fakta entstehen, welche einen Vertrag (einen ausdrücklichen oder stillschweigenden) über die Unterwerfung Vieler unter einen Gesammtwillen enthalten. Die Geschichte liefert auch Beyspiele, daß Staaten durch Verträge entstanden sind; und wo solche Verträge nicht historisch nachgewiesen werden könnten, da müßte man sie dennoch, wenn sich keine Nothwendigkeit der Staatsgewalt überhaupt erweisen ließe, in einer rein philosophischen Untersuchung als die einzigen rechtlichen Entstehungsgründe annehmen, da sich, wie früher nachgewiesen ist, philosophisch durchaus nicht erweisen läßt, daß ein Mensch sich dem andern zu unterwerfen nach dem absoluten Rechte verpflichtet sey. — Die Anerkennung der Staatsgewalt und die Unterwerfung unter dieselbe kann sich auf diesem Wege so weit erstrecken, wie weit überhaupt ein Verzichten auf Rechte möglich ist, also auf alle veräußerliche Rechte.

Wenn nun aber die Annahme eines Vertrages auch hin-

reicht, um die Nothwendigkeit der Unterwerfung unter die Staatsgewalt für alle im Gebiete eines Staates lebenden Menschen und die nothwendigen Befugnisse einer Staatsgewalt zu erweisen [1]; so bleibt doch die Staatsgewalt bei dieser Annahme etwas bloß Hypothetisches, und wenn man bloß bei dem Vertrage stehen bleibt, ohne die Natur dieses Vertrages selbst wieder zu erforschen und zu bestimmen, etwas bloß Willkührliches. Die Staatsgewalt zeigt sich dann nicht als eine Idee der Vernunft. Sie ist bloß etwas vernünftig Mögliches, und nur vermöge faktischen und hypothetischen Rechtes etwas vernünftig Nothwendiges. Wäre also auch nicht der eifrige über diesen Punkt geführte Streit ein Motiv dafür; so müßten wir dennoch des wissenschaftlichen und praktischen Interesses wegen zu der anderen Frage übergehen: ob die Staatsgewalt, oder was dasselbe ist: ob die Unterwerfung unter die Staatsgewalt vernünftig und zwar vernunftrechtlich nothwendig sey.

Anmerkung.

1. Manche neuere Staats = und Rechtslehrer sehen in der Begründung der Staatsverbindung durch Vertrag, welche im 18ten Jahrhundert die gewöhnliche war, das Verderben der Staatswissenschaften und den Grund aller Uebel der neuern politischen Geschichte. Ich halte nun zwar ebenfalls diese Begründung für unrichtig, wenn sie für die letzte Begründung ausgegeben wird; sehe aber nicht, warum es so viel Eiferns dagegen bedürfe, wie man z. B. bei Herrn v. Haller und Anderen findet, und sehe noch weniger die Wahrheit der Behauptung ein, daß diese Lehre die Quelle der Revolutionen gewesen sey. Was das Letzte betrifft, so ist dieselbe ein bequemer Sündenbock, um die Masse der

---

1) Nicht nur die nothwendigen, sondern auch alle nicht nothwendigen, aber doch naturrechtlich möglichen, weil diese alle der Gegenstand eines Vertrages seyn können. Freilich darf man sich aber nicht mit manchen Gegnern der Ansicht, daß nur durch Vertrag die Staatsgewalt zu begründen sey, die massive Vorstellung machen, daß alle Millionen Einwohner eines Staates vor einem Notarius erscheinen und dort einen Vertrag unterzeichnen müssen. Der Vertrag ist schon vorhanden, wenn nur alle des Willens sind, und den Willen durch ihr Benehmen zu erkennen geben, daß eine Staatsgewalt unter ihnen bestehe, und wenn nun faktisch die Staatsgewalt unter ihnen ausgeübt und anerkannt wird. Denn dann ist das Wesen eines Vertrages da.

wahren Fehler und Ursachen, wodurch die Revolutionen herbeigeführt werden, zum Besten sehr vieler Sünder darauf abzuladen. Aber gerade von den Historikern sollte man am wenigsten solche Behauptungen erwarten, da doch in der That eine sehr seichte Kenntniß der Geschichte erforderlich ist, um so ganz und gar über die wahren Quellen hinwegsehen zu können. Was aber die Begründung als philosophische Begründung betrifft, so ist sie weder so herabsetzend für die Staatsgewalt noch so schwach zur Befestigung derselben, als man häufig von den ästhetisch-schöngeistig-eleganten Juristen und Politikern vorgeben hört, welche, wenn sie gleich selbst die Seichtesten unter allen Sterblichen sind, dennoch oft an Andern, die sich wenigstens die Mühe geben strenge zu beweisen, anstatt sich mit bonmôts und plausibelen Darstellungen zu begnügen, wunderbarer Weise die Gründlichkeit vermissen. Sind denn diese Herren etwa der Meinung daß es einen Fürsten entehren könne, sich zum Kontrahiren mit einem Volke herabzulassen, da doch der König über die Könige mit dem jüdischen Volke einen förmlichen Bund zu schließen nicht unter seiner Würde fand? Oder meinen sie vielleicht, die Staatsgewalt werde kräftiger gestützt durch die Vorstellung daß sie von Gott gegeben sey, und in dem Rechte bestehe, nach Belieben mit dem Volke zu schalten und zu walten? — Sie geben sich doch für Historiker aus, und könnten aus der Geschichte leicht sich eines Anderen überzeugen! Wer die Heiligkeit der Verträge nicht respektirt, der wird und kann auch für einen göttlichen Befehl keine Achtung haben, denn daß er *diesen* achten solle, weiß er und kann er nur wissen durch eben die Vernunft, welche ihm die Achtung der Verträge gebietet und ihn lehrt, daß auch diese Gottes Wille sey. Lehren wir also für *vernünftige* Menschen, und wird ein vernünftiger Gehorsam bezweckt, so reichen wir auch mit Verträgen schon aus; lehren wir für unvernünftige, so verkündigen wir auch göttliche Gebote vergeblich, und das Schwert der Vertheidigung oder der Gewalt bleibt unsere einzige Zuflucht. Freilich bleibt es dann dabei noch wahr, daß die Staatsgewalt von Gott sey; aber in einem ganz anderen Sinne, als worin man diese Wahrheit in der Philosophie benutzen kann, wenn man nicht Alles durcheinander werfen will (vergl. §. 144.). Dem *Volke* soll allerdings nur diese *religiöse* Wahrheit vorgetragen werden, weil man überhaupt dem christlichen Volke wohl christliche Lehren, nicht aber Philosophie vorträgt, wofür es auch um so weniger empfänglich seyn würde, da selbst die Mehrzahl von denen, welche nicht zum Volke gehören wollen, nicht einmal dafür empfänglich ist. Was aber in die Elementarschule und auf die Kanzel gehört, das gehört doch wohl darum noch nicht in die Hörsäle der Universitäten. (Diesen Satz hat einer von denen, die sich hauptsächlich mit dem Seelenheile ihres Nächsten beschäftigen, aus purer Nächstenliebe so gedeutet, als hätte ich gesagt: Die Lehre daß die Staatsgewalt von Gott sey, müsse in die Kinderschulen verwiesen werden, etwa wie Mährchen und Erzählungen. Zur Verständigung für den eifrigen Mann setze ich deswegen hinzu: Das heißt, wenn eine Trennung der Philosophie und positiven Offen-

barung, und das Vermeiden des wissenschaftlichen Philosophirens für die niederen Schulen und die Kirche gut und ordnungsmäßig ist, so ist es das darum noch nicht für die Universitäten. — Nun, denke ich, wird er nichts dawider haben). — 2. Eigene Ansichten über den Staat hat Adam Müller, der sich eben so wie H. v. Haller für nichts weniger als einen Restaurator der Staatswissenschaften ansieht. In seinen Elementen der Staatskunst B. 1. S. 17. sagt derselbe: „Wenn „der Gedanke, den wir von einem solchen erhabenen Gegenstande (dem „Staate) gefaßt haben, sich erweitert, wenn er sich bewegt und wächst, „wie der Gegenstand wächst und sich bewegt: dann nennen wir den „Gedanken nicht den Begriff von der Sache, sondern die Idee der „Sache des Staates, des Lebens.“ — Was wäre hiernach wohl die Idee Gottes? — Nicht die Idee ist das, — wofern man nicht mit dem gemeinen Manne sprechen will, der z. B. von einem Webestuhl sagt: Ich habe eine Idee davon; sondern eine Verstandes- oder Phantasie-Vorstellung, die außer dem Herrn Adam Müller noch kein Philosoph zum Range der Ideen erhoben hat. Denn eine Vorstellung die sich an das, was objektiv ist anschließt, und sich verändert, je nachdem das Objekt sich ändert, kann wohl nichts Anders als eine Anschauung oder höchstens ein Gebilde des Verstandes oder der Phantasie seyn. Sie ist eine empirische Vorstellung, die mit dem Wesen der Vernunftidee a priori nichts zu schaffen hat. — Nur ideenweise lerne sich die Staatswissenschaft, meint A. M. (a. a. O. S. 29.) Der Begriff ist ihm die fixe Vorstellung einer Sache insofern sie beharrlich und ruhend ist. — Auch eine neue Psychologie und Logik! — Die Idee des Staats nun, wie A. M. sie gibt (a. a. O. S. 51.) und die alle früheren Begriffe vom Staate antiquiren soll ist diese: „Der Staat ist die in„nige Verbindung der gesammten physischen und geistigen Bedürfnisse „des gesammten physischen und geistigen Reichthums, des gesammten „innern und äußern Lebens einer Nation zu einem großen empirischen „unendlich bewegten und lebendigen Ganzen. Von diesem Ganzen kann „die Wissenschaft kein todtes stillstehendes Bild, keinen Begriff geben, „denn der Tod kann das Leben, der Stillstand die Bewegung nicht „abbilden.“ Wie aber die, in der Vorstellung des Herrn Müller wenigstens, lebende Idee davon ausfalle, das wissen wir also; und ich muß für meinen Theil gestehen, daß mir der erste beste todte Begriff noch lieber ist als diese Idee, die vermuthlich nur dadurch lebt, weil das Wort Leben und lebend darin vorkommt. Denn außerdem ist sie doch nichts als ein Satz, der der Verfasser auf ächt rhetorische Weise (um sich recht energisch auszudrücken) mit allem was ihm gerade einfiel vollgestopft hat, aus dem nun aber sicher niemand in der Welt wissen wird, was denn eigentlich der Staat sey, und mit dem jeder Mann, wo es sich um Rechtsfragen handelt, noch viel weniger wird beschicken können, als mit der allernüchternsten steifesten Definition. Anstatt eine solche Idee zu geben wie der Verfasser sie versprochen hat, gibt er offenbar bloß eine Vorstellung vom Staate, welche nichts mehr und nichts weniger als ein leeres Wortgeklingel und ein völlig Con-

fusum chaos ist! — Und welche Präcision in Gedanken und Sprache! „Die Wissenschaft kann kein todtes Bild von diesem Ganzen geben, weil der Tod das Leben nicht abbilden kann." Die Wissenschaft wird also der Tod seyn!! — Müllers Idee ist überhaupt nichts als ein Phantasiebild, da die Vorstellung das Konkrete darstellen soll, und was er den todten Begriff schilt, das war bei allen Philosophen von jeher die Idee; was ihm die Nebensache ist, das Ruhende Beharrliche, das war von jeher die Hauptsache und muß es auch wohl bleiben. Seine Idee vom Staate macht das Unwesentliche, Veränderliche, Wechselnde zum Wesen. Denn was ist wohl das Wesen des Staates zu nennen: das, was sich zu allen Zeiten und immer auf dieselbe Weise in jedem Staate findet, und nothwendig darin finden muß, oder das, was, wie er sagt, beständig im Fluge und Wechsel begriffen ist? Kann Letzteres wohl ohne das Erste seyn? — „Wenn das Vergängliche Herrlichkeit hat, um wie viel mehr denn das Bleibende!" 2. Corinth. — Müller ist durch den Mißbrauch mancher Staatsmänner und Schriftsteller, das Handeln im Staate nach bloßen Vernunftbegriffen normiren zu wollen, verführt worden, allen Vernunftbegriffen ohne Noth den Krieg zu machen. Alle Vernunftvorstellungen sind allgemein; gehandelt aber kann nur im Konkreten und Individuellen werden, und da die Vernunft gerade im Staatsleben auf das Individuelle Rücksicht zu nehmen gebietet, da nur durch Hülfe der Erfahrung und Geschichte erkannt werden kann, was im Individuellen aus einer Handlung erfolge: so kann der Staatsmann mit bloßer Philosophie und philosophischem Begriffe nicht ausreichen. Darum bleiben aber diese nicht weniger nothwendig, wenn der Vernunft ihr Recht geschehen soll. Müller verwechselt überall die Politik mit dem Staatsrecht und der Staatswissenschaft; oder vielmehr, er hält eigentlich die Politik allein für die Staatswissenschaft. Sein ganzes Buch ist ein Produkt des Gefühls und der Phantasie ohne alle wissenschaftliche Konsequenz; daher denn auch die komischsten Widersprüche vorkommen, gerade wie sie bei allen oratorisch geistreichen Schriftstellern ohne Grundlage einer nüchternen Philosophie sich finden. So verwandelt sich der Staat, der S. 51. aus dem ganzen physischen und geistigen Reichthum einer Nation besteht, und ein unendlich bewegtes großes Ganze ist, S. 59. 60. 61. in die winzige Haushaltung von Adam und Eva! Eine große Nation!! — Weil man geglaubt habe, daß es eine Zeit vor allem Staate gegeben habe, so habe man sich, meint M., um einen eigenen Maßstab anzusetzen, einen „neuen Begriff backen" müssen, und so sey zu Stande gekommen, was man Naturrecht nenne. Im Jahre 1809., wo M. dies schrieb, existirten neben dem uralten Backofen des Aristoteles schon sehr viele andere, aus denen M. einen ganz andern und bessern Begriff vom Naturrechte vollkommen ausgebacken hätte haben können. Aber es geht ihm hier wie im ganzen Buche, daß er im Gefühle des Mangels wahrer philosophischer Bildung und in einmal festgehaltner Befangenheit gegen die Philosophie, — gleich so manchen Andern überall nur mit bonmots, mit Witzen, Floskeln und oratorischen Phrasen aussteht, wohl

wissend, daß die Menge zusammenläuft, wo viel Klingklang ertönt. Allerdings ficht er gegen viele falsche und thörichte Lehren; aber, da es ihm selbst an klaren Begriffen, und an genauer Bekanntschaft mit den philosophischen Systemen fehlt, so bekämpft er sie allermeist mit eben so falschen anderen Extremen, und ist Rhetor, anstatt Lehrer zu seyn.

## §. 134.

### bb. Ob die Staatsgewalt nach dem Naturrechte nothwendig sey.

aaa. Ob eine absolute Nöthigung der rechtsprechenden Vernunft zur Unterwerfung unter eine Staatsgewalt erwiesen werden könne.

Wenn die rechtsprechende Vernunft den Menschen zur Unterwerfung unter eine Staatsgewalt überhaupt nöthigte, so würde die Staatsgewalt *an sich* nothwendig, würde eine, ohne Rücksicht auf besondere empirische oder andere Verhältnisse schon bestehende, Vernunftidee seyn. Dann müßte indessen die Vernunft in ihrer rechtsprechenden Funktion das Leben außer dem Staate durchaus verbieten oder w. d. i., sie müßte dasselbe als Rechtsverletzung erkennen. Nun ist aber ein solches Verbot und die Einsicht, daß das Leben außer aller Staatsverbindung eine Rechtsverletzung sey, nicht einmal aus irgend einer Funktion der Vernunft *überhaupt* abzuleiten; weil eingeräumt werden muß, daß das Sittengesetz und das Rechtsgesetz, ja selbst der praktische Rath der Vernunft, an sich eben so wohl, und in einzelnen Fällen vielleicht noch besser, *außer*, als in dem Staate befolgt, daß alle nothwendigen Zwecke der Vernunft eben so wohl *außer als in* dem Staate erreicht werden können [1]).

Ja, es kann nicht einmal erwiesen werden, daß die Ver-

---

1) Ich rede hier von dem, was *an sich*, nicht was für einzelne Individuen wahr ist. Für diese mag es Pflicht, oder wenigstens gerathen seyn in einem Staate zu leben; aber daß es allgemeine Menschenpflicht sey, ist durchaus nicht einzusehen. Wäre es aber auch allgemeine Menschenpflicht, so würde doch der Einzelne nur die Sittenpflicht gegen sich selbst verletzen, oder höchstens die Erfüllung einer Pflicht gegen Andere *unterlassen*, wenn er nun nicht in der Staatsverbindung lebte; keineswegs aber darum schon das Recht verletzen.

nunft denjenigen, welche bereits in einem Staate leben, zur Pflicht mache, für immer in demselben zu bleiben, oder es müßte sich beweisen lassen: das eine Zeit lang in einem Staate geführte Leben erzeuge solche Pflichten, deren Erfüllung schon vom Anfang der Entstehung an über den Zeitpunkt des Austretens hinaus sich erstreckt hätte, und durch das Austreten nun unmöglich würde (daß das Austreten selbst an sich schon eine Rechtsverletzung wäre). Dies aber ist durchaus nicht einzusehen. Es ist vielmehr, wie wohl jeder zugeben wird, einleuchtend, daß die Vernunft eben um ihrer nothwendigen Zwecke willen einen Einzelnen auffordern könne, den Staat zu verlassen, was nicht möglich wäre, wenn das bloße Leben in einem Staate Pflichten erzeugte, welche uns endlos an denselben fesselten.

Anmerkung.

Unser Adam Müller behauptet zwar in dem angeführten Buche Th. 1. S. 40. 42., der Mensch sey nicht einmal anders zu denken als im Staate, ja er könne ohne den Staat nicht hören, nicht sehen, nicht denken, nicht empfinden, und nicht lieben!! — Woraus denn nach der gewöhnlichen Logik wohl hervorgehn würde, daß man unmöglich gegen den Staat hören, sehen, denken, empfinden und lieben könne — und das wäre allenfalls noch ein dankenswerthes Resultat dieser Paradoxien. Aber da M. dieser Sätze gerade auf dieser Seite des Buches bedurfte, um das für ihn so unverdauliche Gebäck des Naturrechtes bei Seite zu schaffen: so ließ er sie unbedenklich abdrucken, und verwandelte nun ihnen zu Gefallen wieder den Staat aus der Nation und dem unendlich bewegten großen Ganzen in Adam und Eva! — So kann man freilich alles beweisen, oder vielmehr backen, was man will!

## §. 135.

bbb. Ob eine relative Nöthigung dazu erwiesen werden könne.

### α. Wenn die Staatsgewalt in ihrer Richtung nach innen betrachtet wird.

#### αα. Bedingungen dieser Nöthigung.

Es bleibt also nur die Frage noch übrig, ob relativ, d. h. mit Rücksicht auf den Willen eines Einzelnen, dort wo eine Staatsgewalt bereits besteht, zu leben, oder vielleicht

mit Rücksicht auf irgend andere Verhältnisse, wenn auch noch keine Staatsgewalt besteht, eine vernunftrechtliche Nöthigung zur Unterwerfung unter eine Staatsgewalt erwiesen werden könne. — Diese Frage läßt sich, weil jede Staatsgewalt nur in zweifacher Richtung thätig seyn kann, nach innen, und nach außen hin, mit Rücksicht auf diese verschiedenen Richtungen, zweckmäßig theilweise beantworten.

Nach dem höchsten Rechtsgesetze und den Grundsätzen des allgemeinen Naturrechtes ist der erwachsene und mündige Mensch unmittelbar einzig und allein zur Unterwerfung unter das Rechtsgesetz gegen andere Menschen, keineswegs aber zur Unterwerfung unter irgend einen menschlichen Willen rechtlich verpflichtet, wenn auch sittliche und religiöse Grundsätze ihm vielleicht manche Unterordnung seines Willens unter einen fremden Willen gebieten oder anrathen mögen, woraus aber dann zunächst ein bloß ethisches Verhältniß hervorgeht. Denn daß er nicht auch noch anderen Grundsätzen, als denen des Rechtes seinen äußeren Freiheitsgebrauch unterordnen solle, ist hiemit durchaus nicht gesagt, wie schon aus §. 40 zur Genüge erhellt. Nur das ist damit gesagt, daß niemand in der Welt befugt sey, ihn zur Unterwerfung unter einen anderen Grundsatz, als unter den des Rechts, zu zwingen.

Wenn nun der mündige Mensch, unter der Voraussetzung daß er in einem Staate leben will, außerdem, daß er dem Rechtsgesetze unterworfen ist, auch noch dem Willen eines Regenten oder einer Staatsgewalt unterworfen seyn soll, so ist dies nur dann möglich, wenn die zweite Verpflichtung um der ersten (einzigen unmittelbaren) willen nothwendig oder was dasselbe ist, wenn die pflichtmäßige Beschränkung des äußeren Freiheitsgebrauches durch das Rechtsgesetz ohne die Beschränkung desselben durch die Staatsgewalt unmöglich ist.

Das ist wieder nur dann der Fall, wenn

1. die Staatsgewalt für den Zweck thätig ist, daß das höchste Rechtsgesetz in allem äußern Freiheitsgebrauche befolgt werde, und wenn
2. ohne ihre Thätigkeit jenes Gesetz nicht geltend gemacht werden könnte [1].

---

1) Worauf eine Thätigkeit als auf ein Ziel gar nicht einmal gerich-

Das sind also zwei Bedingungen, worunter eine relative Röthigung zur Unterwerfung unter die Staatsgewalt von der rechtsprechenden Vernunft für den Menschen ausgesprochen wird.

## §. 136.

### ββ. Ob diese Bedingungen wirklich seyen.

#### ααα. Ob die erste wirklich sey.

Die erste Bedingung findet nach dem Zeugniß der Erfahrung überall Statt, und ihre Wirklichkeit ist auch überall schlechthin möglich. Denn zu ihrer Verwirklichung wird nichts weiter erfordert, als daß 1. der Inhaber der Staatsgewalt sich jenen Zweck vorsetze, und daß er 2. zu erkennen gebe, die Mitglieder des Staates sollen sich nach dem Rechtsgesetze richten. Wir können also die erste Bedingung im Allgemeinen (mehr ist hier nicht erforderlich) als schlechthin wirklich annehmen und müssen sie als wirklich postuliren.

Anmerkung.

Es zeigt sich hier gleich im Eingange der Untersuchung also schon, daß nach dem Naturrechte jeder Inhaber einer Staatsgewalt auch ohne allen Vertrag die Pflicht habe, das Rechtsgesetz im Staate geltend zu machen, und daß nur unter der Voraussetzung der Anerkennung dieser Pflicht eine Verpflichtung zur Unterwerfung unter den Willen eines solchen Inhabers nachgewiesen werden könne. Jene Pflicht, das freie und eigenmächtige Thun der Menschen innerhalb der Schranken des Rechts, oder die äußere Freiheit der Menschen zu wollen und zu fördern, ist also auch das einzige Fundament alles Rechtes der Staatsgewalt, und was als ursprüngliches Recht derselben zugelegt wird, das muß um jener Pflicht willen nothwendig seyn.

---

tet ist, das kann offenbar durch jene Thätigkeit in der Regel nicht einmal wirklich werden. Wenn es aber dadurch wirklich wird, so ist das nur zufällig, und auf keinen Fall ist dann die Thätigkeit zur Verwirklichung desselben unentbehrlich. Daher die erste Bedingung. — Wird ferner das Rechtsgesetz zwar durch die Thätigkeit der Staatsgewalt geltend gemacht, könnte aber durch irgend etwas Anderes diese Wirkung eben so gut hervorgebracht werden: dann wäre offenbar wieder die Staatsgewalt für den gedachten Zweck nicht unentbehrlich. Daher die zweite Bedingung.

## §. 137.

*βββ. Ob die zweite wirklich sey.*

### 1. Ob ohne Mitwirkung einer Staatsgewalt das Rechtsgesetz in jedem vorkommenden Falle richtig erkannt werden könne.

Soll ohne die Mitwirkung einer Staatsgewalt das Rechtsgesetz nicht geltend gemacht werden können, so muß

1. ohne jene Mitwirkung das Rechtsgesetz nicht in jedem vorkommenden Falle richtig erkannt werden, oder wenigstens muß
2. dasselbe ohne jene Mitwirkung nicht in jedem vorkommenden Falle mit Sicherheit gehandhabt werden können.

Jedes von Beiden ist für sich schon hinreichend, eine Staatsgewalt rechtlich nothwendig zu machen.

Daß das Rechtsgesetz in jedem vorkommenden Falle vollkommen richtig erkannt, d. h. daß nicht nur im Allgemeinen über alle verschiedenen Arten von Rechtsstreitigkeiten richtige Grundsätze aufgestellt, sondern daß diese auch auf jeden einzelnen Fall richtig angewandt werden, dafür ist, zwar nicht die einzige, aber doch eine unerläßliche Bedingung, daß eine allgemeine Gleichförmigkeit des Urtheils, nicht allein über die allgemeinen Grundsätze, sondern auch über jede einzelne Anwendung derselben auf einen einzelnen Fall, unter allen Mitgliedern eines Staates vorhanden sey.

Auch ein solches allgemeines gleichförmiges Urtheil bürgt nämlich noch nicht für die objektive Richtigkeit einer einzelnen Rechtserkenntniß; wenigstens wird das niemand zugeben der nicht den Grundsatz annimmt, daß das Urtheil der Menschen ein untrügliches Merkmal der Wahrheit sey, und damit auf alle Philosophie ganz und gar verzichtet. Aber daß das Urtheil nothwendig allgemein und gleichförmig seyn müsse, wenn es allgemein und in jedem Falle wahr seyn solle, das ist eine so lange feststehende Wahrheit, als der menschliche Geist seiner Natur Gewalt anthut, wenn er Widersprüche für wahr annehmen will. Ja die allgemeine Gleichförmigkeit des Urtheils über Recht und Unrecht kann sogar, selbst wenn es objektiv falsch ist, dennoch ein neues objektives

Recht erzeugen, was ganz die Stelle des nicht erkannten an sich Rechten vertritt, indem nach der permissiven Natur des Rechtsgesetzes durch eine wahrhaft allgemeine Anerkennung eines Rechtes diejenigen, welchen an sich unrecht geschehen würde, indem sie durch Einstimmen in das allgemeine Urtheil einen rechtlich zulässigen Verzicht vollziehen, ein wahres objektives Recht erzeugen. (Dies erhellt zur Genüge aus dem, was im allgemeinen Naturrecht über das Verzichten auf das Recht gesagt ist.)

Eine solche Gleichförmigkeit des Urtheils kann nun einzig und allein bewirkt werden entweder

1. durch allgemeine Gleichheit aller Staatseinwohner in der Fähigkeit, das Recht zu erkennen, und im Gebrauche dieser Fähigkeit, verbunden mit einer eben so vollkommenen und allgemeinen Gleichheit in dem guten Willen, das Recht zu erkennen und zu respektiren, oder
2. durch allgemeine Anerkennung eines Richterspruches, als eines von Allen anzunehmenden und zu befolgenden Urtheils über das Recht.

Daß das Erste weder wirklich, noch auch, so lange Menschen Menschen bleiben, möglich sey, bedarf wohl nicht erst des Beweises. Das Zweite aber ist möglich und in der Erfahrung wirklich, und ist, eben weil es der physisch nothwendigen Ungleichheit der Menschen in allen Geistesanlagen, Neigungen, und äußern Verhältnissen wegen das einzige Mittel ist, die allgemeine Gleichförmigkeit des Urtheils über Recht und Unrecht zu bewirken, (diese unerläßliche Bedingung für die allgemeine Geltendmachung des Rechtsgesetzes), ein um des Rechtsgesetzes willen nothwendiges Mittel. Also ist es ohne die Thätigkeit einer Staatsgewalt als einer Richtergewalt unmöglich, daß das Rechtsgesetz in einem Volke immer richtig erkannt und geltend gemacht werde. Selbst dann, wenn wie man einräumen muß, auch die Staatsgewalt in der Erkenntniß des Rechtes irren kann, bleibt sie ein unentbehrliches Mittel für die Geltendmachung des Rechtsgesetzes, indem immer die allgemeine Gleichförmigkeit des Urtheils, und insbesondere selbst eine Gleichförmigkeit des Urtheils über einen etwa vorgekommenen Irrthum in der

Rechtserkenntniß, also eine allgemeine Wiederaufhebung desselben, nur durch sie bewirkt werden kann.

§. 138.

2. Ob ohne Mitwirkung einer Staatsgewalt das Rechtsgesetz in jedem vorkommenden Falle sicher ausgeführt werden könne.

Ohne Mitwirkung einer Staatsgewalt würde das Rechtsgesetz in jedem vorkommenden Falle gehandhabt oder ausgeführt werden können, wenn ohne sie die Hindernisse beseitigt werden könnten, welche der Ausführung des erkannten Rechtes im Wege stehen. Diese Hindernisse aber sind, (eine richtige Erkenntniß des Rechtes vorausgesetzt) nur zwei; entweder 1. der ungerechte Wille anderer Menschen, oder 2. die Wirksamkeit der Naturkräfte.

Jener kann ohne Hülfe einer Staatsgewalt, welche von allen Mitgliedern des Volkes oder Vereines anerkannt und unterstützt wird, nicht immer, und wohl niemals so überwunden werden, daß die Sicherheit für die Zukunft verbürgt ist. Der Versuch aber, denselben ohne Mitwirkung einer Staatsgewalt, also ohne Koncentration des Willens und der Vertheidigungsmittel Aller gegen jede einzelne Rechtsverletzung, zu überwinden, muß physisch nothwendig eine allgemeine und endlose Rechtsunsicherheit und darum Rechtslosigkeit, muß unaufhörliche Gewaltthätigkeit und einen Krieg Aller gegen Alle herbeiführen. Dies zu vermeiden ist mithin eine Staatsgewalt als Schutzgewalt aller Rechte nothwendig, und kann daher, wo sie besteht, auf keine Weise entbehrt werden.

Auch die von den Kräften der Natur ausgehenden Hindernisse des Rechtes können ohne Mitwirkung einer Staatsgewalt nicht immer, durch dieselbe aber in der Regel überwunden werden. Da nun Ueberwindung dieser Hindernisse für die Menschen Bedürfniß, ja in vielen Fällen Rechtspflicht ist (denn eine Rechtspflicht hört erst dann auf zu verbinden, wenn die entgegenstehenden Naturhindernisse eine absolute physische Unmöglichkeit der Erfüllung bewirken); so ist auch in

dieser Rücksicht die sichere Ausführung des Rechtsgesetzes ohne Mitwirkung einer Staatsgewalt, (als Polizeygewalt, denn so nennt man sie, wo sie gegen Naturhindernisse auftritt) unmöglich.

§. 139.

## β. Wenn die Staatsgewalt in ihrer Richtung nach außen hin betrachtet wird.

Nach außen hin erscheint die Staatsgewalt als Vermittelungs- und hauptsächlich als eine Vertheidigungsgewalt. Ohne Unterwerfung nun unter dieselbe, als eine solche Gewalt, ist eine Vertheidigung der Rechte Aller und jeder Einzelnen im Staate gegen Anfeindungen von außen her sehr oft noch viel weniger möglich, als eine solche Vertheidigung ohne Unterwerfung unter die Staatsgewalt gegen innere Anfeindungen möglich ist. Wer nun, wo eine Staatsgewalt auch in dieser Richtung thätig ist, sich derselben nicht unterwirft, der erklärt dadurch, daß weder er noch Andere im Staate (denn sein Grund muß für alle passen, weil Er Allen gleich steht) verbunden seyen, das Unmöglichwerden jener Vertheidigung zu verhindern. Dadurch aber verzichtet er nicht nur für seine Person auf den Schutz der Staatsgewalt und Aller Andern im Staate, welche durch Koncentration der Vertheidigungsmittel unter der Leitung der Staatsgewalt sich gegenseitig schützen, und wird daher nicht nur mit Recht dem Feinde preis gegeben; sondern er macht auch, so viel an ihm liegt die Vertheidigung aller unmöglich, und handelt nach einem Grundsatze, welcher mit dem Bestehen aller Rechte unvereinbar ist, verletzt also das Rechtsgesetz, und das geringste Vertheidigungsmittel, was gegen ihn selbst angewandt werden kann, ist die gänzliche Entfernung aus der Gesellschaft.

§. 140.

### c. Resultat aus dem Vorhergehenden.

### aa. Rechtliche Nothwendigkeit der Unterwerfung unter eine Staatsgewalt.

Aus allem Vorhergehenden ergibt sich also, daß mit Rücksicht auf den Willen der Menschen, in einer Gemeinschaft

zu leben, worin eine Staatsgewalt als Richter-Polizey-und Vertheidigungsgewalt, als Darstellerinn des Rechtsgesetzes anerkannt wird, um des obersten Rechtsgesetzes willen eine vernünftige Nöthigung Statt finde, sich der Staatsgewalt zu unterwerfen. Denn durch Nichtunterwerfung würde jeder, welcher dennoch in einer solchen Gemeinschaft leben wollte, demjenigen, was diese Gemeinschaft um ihrer Sicherheit willen und in ehrlicher Ueberzeugung für Recht hielte, feindlich widerstreben, würde eben dadurch diese Gemeinschaft selbst zur Vertheidigung gegen sich, und zum allerwenigsten zur Ausschließung aus ihrer Mitte berechtigen. Ja, wenn es gewiß ist, daß in einer großen Gemeinschaft von Menschen ohne Anerkennung einer Staatsgewalt das Rechtsgesetz nicht allgemein geltend gemacht werden könne, daß vielmehr ohne Anerkennung einer Staatsgewalt alle Personen, alles Eigenthum und alle Rechte jedes Schutzes und jeder Sicherheit beraubt seyen — und daß dies gewiß sey, lehren die vorigen §.§. —; dann besteht, wofern noch keine solche Gewalt in dieser Gemeinschaft anerkannt ist, für jeden Einzelnen und für Alle die Pflicht, zu einer solchen Anerkennung selbst bereit zu seyn, und sie von den Andern zu fordern; und folglich steht jedem Einzelnen dann das Recht zu, die Existenz einer Staatsgewalt, durch alle naturrechtlich erlaubten Mittel zu bewirken [1].

Anmerkung.

1) Es besteht also schon unter der Voraussetzung eine rechtliche Nothwendigkeit der Staatsgewalt, daß nur viele Menschen zusammen leben wollen, und nicht bloß unter der anfangs angenommenen, daß Einer unter vielen Anderen leben wolle, welche bereits eine Staatsgewalt anerkennen. Die Staatsgewalt ist mithin für jedes zusammenlebende Volk offenbar eine Vernunftidee d. i. eine mit Nothwendigkeit von der Vernunft gebildete Vorstellung.

Diese Bemerkung ist hier ohne alle Veränderung aus der ersten Ausgabe S. 200 abgedruckt. Der ausdrücklichen Worte derselben ungeachtet hatte der Göttinger Recensent die Ehrlichkeit, dem Publikum zu versichern, daß ich den Staat als Vernunftidee leugne und höchstens zugebe, daß vernünftig möglich sey. Als ich das nachher nebst vielen andern Angaben derselben Qualität, Fälschungen nannte, und erklärte, daß man ein solches Verfahren nur verächtlich finden könnte: da meinten Manche darin Grobheit zu finden. — Wenn nun das grob ist, so gestehe ich ein, daß ich grob gewesen bin, und immer grob

bleiben werde; denn solche Grobheit halte ich für Pflicht, damit nicht die Lüge und Charlatanerie in der litterarischen Welt ungestraft ihr Wesen treibe und zur Achtung gelange. Eben so halte ich diese Art von Grobheit für Pflicht, gegen alle hochmüthige Absprecher, Fanatiker und Mystiker. Gegen Andere jemals etwas auch nur Hartes geschrieben zu haben, bin ich mir nicht bewußt — oder man müßte denn das so nennen wollen, daß ich manche Grundsätze grundfalsch, unhaltbar rc. genannt, und das mit Gründen belegt habe. Aber ich würde mich für einen schlechten Bürger und Lehrer halten, wenn ich nicht nach Kräften schädliche Irrthümer bekämpfte. Kriechen, Schmeicheln, Achseltragen, furchtsam mit Ueberzeugungen zurückhalten ist nun einmal meiner Natur zuwider! — Sollte übrigens jemand meinen, daß man doch eine absolute Nothwendigkeit für die Staatsverbindung annehmen müsse: so wolle der nur bedenken, daß darin etwas Widersinniges liege, da ja eine Staatsverbindung ohne die Voraussetzung, daß viele Menschen zusammenleben, gar nicht gedenkbar ist, so daß ich im Grunde nur etwas sich ganz von selbst Verstehendes behaupte, wenn ich jene Nothwendigkeit auf eine relative beschränke.

2) Man hat wohl die Frage besprochen: Wie viele Menschen denn zusammenleben müssen damit ein Staat nothwendig werde, und es hat schon im Alterthum Philosophen gegeben, welche eine bestimmte Zahl von Familien ausmitteln wollten. Allein, diese Frage ist wie alle Fragen nach bestimmten Zahlen und Quantitäten nicht durch bloße Philosophie sondern nur mit Hülfe der Erfahrung zu beantworten, und zwar eben deshalb, weil es philosophisch genommen hier gar keine allgemein gültige Zahl geben kann. Es kommt nur darauf an, ob die Zahl so groß sey, daß in der That das Ausführen des Rechtsgesetzes bei dieser Zahl ohne Anerkennung einer Staatsgewalt nicht mehr möglich ist. Daß dieses nun z. B. bei einer Million Menschen zutreffen werde, ist gewiß genug; ob es aber etwa bei tausend Menschen nicht eintreten werde, kann niemand sagen; da die Zahl allein hier das Bedürfniß der Staatseinrichtung nicht begründet.

## §. 141.

### bb. Zwecke der Staatsgewalt.

Da die rechtliche Nothwendigkeit einer Staatsgewalt nur um des Rechtsgesetzes willen und nur unter der Bedingung, daß sie auf Geltendmachen oder auf Realisirung des Rechtsgesetzes gerichtet sey, erwiesen werden kann (vgl. §. 135.); so gibt es eine und nur eine allgemeine Pflicht und darum einen und nur einen allgemeinen nothwendigen Zweck der Staatsgewalt — die Realisirung des allgemeinen Rechtsgesetzes der Vernunft, oder den Schutz der durch jenes Rechtsgesetz dem Menschen eingeräumten äußeren Freiheit.

Dagegen gibt es noch viele mögliche Zwecke der Staatsgewalt. Denn möglich als Zweck ist ihr jedes Volks- oder Gesellschaftsinteresse. Dieses aber ist immer nur ein dem nothwendigen Zwecke, dem Interesse der Menschheit, untergeordneter Zweck; d. h. die Staatsgewalt darf, was immer für einen anderen Zweck, nur in soferne verfolgen, als dies mit dem nothwendigen Zwecke vereinbar ist, weil sie, wo diese Vereinbarkeit aufhört, die allgemeine Pflicht oder Bedingung verletzt, worunter sie einzig für vernünftige Menschen eine anzuerkennende Gewalt (eine das Thun und Lassen derselben zu leiten befugte Auktorität) ist. — Die möglichen Zwecke können übrigens durch die empirischen Verhältnisse des Volkes oder der Gesellschaft zu nothwendigen werden, indem nämlich ihre Verfolgung um des einen nothwendigen Zweckes willen jener Verhältnisse wegen geboten wird [1]).

Anmerkung.

Hier muß ich gegen einen achtbaren Kollegen und Freund polemisiren, der in einer kürzlich erschienenen Schrift den Rechtszweck des Staates als durchaus unrichtig verworfen hat, ich meine den Hrn. Reg.-Rath Butte. Dieser erklärt sich in der Schrift: Allgemeine Wissenschaftsansichten mit besondrer Beziehung auf Staats- und Kameral-Wissenschaft &c. Bonn 1827. S. 144. u. ff. aus folgenden Gründen gegen den Rechtszweck als Hauptzweck des Staats. a. „Das Bedürfniß eines „gesicherten und ausgebildeten Rechtszustandes tritt weder so bald „noch so allgemein und tief gefühlt ein in dem Zustande des Familien-„organismus, aus welchem jedoch alle erste Staatenbildung nothwendig „hervorgeht, daß man mittels desselben die gleichwohl so frühe Entste-„hung von Staaten und deren allgemeine Verbreitung in der Mensch-„heit zureichend erklären könne." Hierauf wird dann in einer, wohl nur a priori erdachten, historischen Darstellung geschildert, wie man

1) Hiernach läßt sich beurtheilen, was von der früher schon berührten Behauptung zu halten sey: der Staat habe keinen Zweck, sondern sey selbst sein Zweck. Das behaupten heißt auf deutliche Vorstellungen über den Staat verzichten. Wird unter Staat die Staatsgewalt verstanden, so ist die Behauptung sogar absurd, da es absurd ist, irgend eine vernünftige Thätigkeit ohne Zweck zu denken. Eben so absurd erscheint aber dann die Behauptung, wenn man das Volk selbst unter dem Staate meint, denn das ist ja eben die Aufgabe der Staatsgewalt, daß sie ihre Zwecke zum Gegenstande des allgemeinen Wollens im Volke mache.

sich „durchdrückte, oder durchschlug" und im Ganzen mit einander fortkam, ehe man dringend Häscher, Polizeidiener, Gensd'armen Gefängniß- und Justiz Palläste, geschriebene Gesetze, Notarien ꝛc. brauchte. Ich bin aber überzeugt, daß man viel früher als alles dieses etwas brauchte, was H. Butte hier nicht mitnennt: einen obersten Richter, einen Regenten, König, oder wie er immer heißen mochte: eine Obrigkeit zum Rechtsprechen. Diese ist die wesentliche Darstellung des Rechtsgesetzes und Befriedigung des Rechtsbedürfnisses; durch sie werden erst alle die andern Dinge, die zu einem „gebildeten" Rechtszustande gehören. Daß aber ein **gebildeter** Rechtszustand Bedürfniß sey, ist offenbar nicht erforderlich, damit historisch das Recht als Staatszweck erscheine. Noch weniger aber — und das ist hier die Hauptsache — kann darauf etwas ankommen, was faktisch die Entstehung der Staaten veranlaßt habe; da sich nur fragt, was sie vernünftig veranlassen sollte, wenn es auch faktisch vielleicht sich anders begab. Denn nicht was in diesem oder jenem Falle die Familien bewogen habe, eine Staatsverbindung zu bilden ist die Frage der Philosophie; sondern, was in allen Fällen ohne Ausnahme dieselben dazu bewegen dürfe und solle, und was sie bei dieser Vereinigung nach den Forderungen der Vernunft nothwendig im Auge haben und behalten sollen. Man wird übrigens keinen einzigen auch noch so alten Staat nachweisen können, in dem nicht das erste und Hauptgeschäft des Regenten das Richten und Rechtsprechen und Schützen gewesen wäre und zwar so weit hinauf, als man seinen Ursprung zu verfolgen im Stande ist. b. Butte sagt weiter: „In solcher Stellung „des Rechtszweckes ist durchaus nicht abzusehen, wie je irgend etwas, „was einmal im Staate Rechtens geworden ist, beruhend auf altem Her„kommen, auf Gesetz und Vertrag, **aufgehoben werden könne**, „ohne daß damit Unrecht geschehe, während Unrechtthun um Recht zu „schaffen sich geradezu widerspricht." — Meines Erachtens ist aber nichts in der Welt leichter abzusehn als gerade dies, wenn man nur bedenkt, daß die allermeisten Rechte veränderlich und veräußerlich sind, und daß gar kein Unrecht geschieht, wenn ein allgemeines Gesetz (wie denn wirklich ein solches in allen unseren Staaten vorkommt) jedem Bürger die Pflicht auflegt, im vorkommenden Falle zum Besten des Ganzen auf das Hergebrachte, Gesetz- und Vertragsmäßige zu verzichten, wofern nur diese Forderung nicht an Einen allein, sondern, (wie es wirklich geschieht) an jeden auf gleiche Weise gestellt wird. „Eben so ist nicht „leicht abzusehen, wie bei solcher Stellung des Rechtes bisher dem Be„lieben anheim Gegebnes je Recht werden könne." (Soll wohl heißen: Rechtspflicht werden könne; denn was dem Belieben durch das Gesetz anheim gegeben ist, das ist ja eben dadurch eines jeden Recht). „Nur „dadurch, daß ein höherer, das Recht zugleich unter sich begreifender „Staatszweck, nach welchem sich der Rechtszustand zeitgemäß modificiren „muß, aufgefunden werde, vermag das Leben des Staates dafür be„wahrt zu werden, daß es nicht in dem Rechte als dem festesten seiner „Elemente verknöchere und erstarre. Auch für die Staaten gibt es ei„nen „marasmum senilem," den namentlich das Festwerden fast aller

„Lebensverhältnisse in der Positivität Rechtens theils beschleunigen hilft „und theils voranzeigt u. s. w.“ — Dieser Einwurf beantwortet sich vollkommen aus der Antwort auf den ersten. Wenn das positive Recht seinem größten Theile nach veränderlich ist und seyn muß, so kann daraus, daß zu jeder Zeit das Recht der vorherrschende Zweck des Staates ist, keine Gefahr des Stillestehens und der Verknöcherung hervorgehen; sondern die würde nur dann zu besorgen seyn, wenn die Quellen des positiven Rechtes zur unrechten Zeit zu fließen aufhörten. Der Einwurf daß es also noch einen höheren Zweck geben müsse, als das Recht, wird sich vollkommen beantworten in dem, was ich nach Beleuchtung der anderen Einwürfe des H. Butte im Allgemeinen über die Staatszwecke sagen werde. c. „Unter solcher Stellung des Rechts„zwecks, fährt derselbe fort, vermag man eigentlich gar nicht, oder „doch nur auf höchst gezwungene, folglich irrige Weise, die Anforderun„gen des Großartigen zu deduciren, welche man an die Werke des Staa„tes zu machen nicht umhin kann, und welche die Regierung jedes sich „auszeichnenden Staates von jeher bei ihren Schöpfungen an sich selbst „machte. (Pyramiden, Mausoleen, die via Appia, unsere Staatsstraßen „2c. in ihrem doch gewiß nur sehr entfernten Zusammenhang mit dem Rechts„zustande)“. Dies heißt mit andern Worten: solche großartige Schöpfungen vertragen sich mit dem Rechte nicht, und es scheint der doppelte Gedanke zu Grunde zu liegen, daß dieselben nur durch Zwang zu Stande kommen können, und daß sie für den Rechtszweck entbehrlich seyen. — Allein, wenn man auch zugeben kann, daß diese oder jene großartige Schöpfung auf Kosten des Rechts befördert sey: so ist doch gar nicht einzusehen, wie dergleichen Schöpfungen, nicht mit voller Respektirung aller Rechte sollten vereinbar seyn — (daß sie zur Erhaltung des Rechtszustandes durchaus nothwendig seyen, ist offenbar gar nicht erforderlich — genug wenn sie das Recht nicht verletzen) — vielleicht weil z. B. die Durchführung der Landstraßen Abtretung des Privateigenthums erfordert? Ei nun! die wird mit vollem Rechte gefordert, wenn sie nach einem Gesetze was alle trifft, gefordert und zugleich durch Entschädigung gut gemacht wird; die Vernunft will, daß jeder seinen veräußerlichen Rechten zum Besten der Andern entsage, wenn dies einmal eine von Allen zum Besten Aller angenommene Maßregel ist. Selbst der Gedanke scheint mir irrig zu seyn, daß das Großartige durch Zwang der Saatsgewalt besser und leichter zu Stande komme, als durch freien Verein der im Volke vorhandenen Kräfte und Mittel. Es liegt in der Natur der Sache, und die Erfahrung hat es schon vielfältig gelehrt, daß gerade die großartigsten Schöpfungen am besten da gedeihen, wo die Regierungen zum Großen und Großartigen nicht zwingen sondern aufmuntern, aneifern, und reizen. Kunstfleiß, Handel und Wissenschaft und schöpferisches Genie gedeihen und schaffen unter despotischem Zwange und selbst unter ängstlicher Bevormundung überall nur sparsam und kränklich; freie Entfaltung und ungehindertes Walten ist das Element, in dem sie Staunungswürdiges hervorbringen. Die Werke der vereinigten Staaten von Amerika können sich

mit allen Werken der Aegypter, Römer und Griechen, was die Großartigkeit betrifft, gewiß wohl messen, ungeachtet sie bekanntlich nicht die Schöpfungen eines widerrechtlichen Zwanges sind. Und der von Privaten in England erbaute Weg unter der Themse darf auch wohl als Beispiel des Großartigen, was nicht vom Staate ausgeht, hier angeführt werden. Uebrigens fragt sich noch, warum man denn nicht umhin könne, Anforderungen des Großartigen an einen Staat zu machen; dann ob es mehr den Namen des Großartigen verdiene, wenn ein Feldherr durch Legionen eine Landstraße bauen läßt, als wenn unter Millionen Menschen Sicherungs- und Bildungsanstalten so vervollkommnet sind, daß jeder gemeine Mann jetzt mehr von der wichtigsten Angelegenheit des Menschen lernt, als im Alterthum die größten Weisen davon wußten, daß eine Verbindung unter ganzen Welttheilen Statt findet, wodurch man so zu sagen fortwährend Zeuge aller Begebenheiten auf der Erde ist, während man im Alterthum auf eine Stadt und wenige Meilen im Umkreis beschränkt, von allem was in der übrigen Welt vorgieng nur wenig und das erst sehr spät erfuhr. Unsere jetzigen Staatsgemeinden selbst sind, wenn sie auch nichts Mechanisch-Großartiges schaffen, viel großartigere Erscheinungen, als die Staaten des Alterthums über welche sie schon durch ihre Festigkeit und Dauer weit erhaben sind! d. „Unter der Prämisse dieses Staatszweckes könnte man „einem Volke beweisen, daß es mit seiner eigenthümlich politischen Existenz gar nichts verlöre, nach Umständen noch gewönne, wenn nur „der erobernde solche Existenz desselben vernichtende Staat einen gleich „gesicherten, wohl gar einen noch mehr gesicherten und tiefer ausgebildeten „Rechtszustand darböte." — Wie im Privatrecht das erste aller Rechte die Persönlichkeit, die Existenz als Person ist, so ist, unter der Prämisse des Rechtszweckes, im öffentlichen Rechte, das höchste aller Rechte die politische Persönlichkeit; denn Volk und Individuen haben Rechte, haben ein Recht auf jede Art von Existenz, die niemand verletzt; und diese Rechte sind um so wichtiger, je werthvoller die Objekte sind. Es wird also bloß auf das Volk und dessen Glauben und Gefühl für Unabhängigkeit selbst ankommen, ob es durch den Verlust seiner politischen Existenz etwas verliere. Denn objektiv ist und bleibt gerade die Persönlichkeit das höchste Recht, und ihr Verlust daher der größte! — e. „Der Rechtszweck, aufgefaßt in dieser ihm von der „herrschenden Stimme unserer Zeit beigelegten Stellung, ist schlechthin nicht geeignet des gegebenen Staates äußere Verhältnisse, den Konflikt der koexistirenden Staaten zu reguliren und wenn „man ihn als obersten Regulator an die Spitze stellt, so verwandelt „sich fast die ganze Staatengeschichte, mit allen ihren natürlichsten nothwendigsten und oft zugleich heilsamsten Evolutionen, in eine Scene „von lauter unpolitischen, dem Wesen des Staates zuwiderlaufenden „Ereignissen. Da in einem eigentlichen Rechtsverhältniß ein Angriff, „auch von Seiten dessen, der sich bedroht glaubt, nie gerechtfertigt „werden kann, bis der Gegenüberstehende sich thatsächlich und „unzweideutig dahin erklärt hat, daß er Feindliches beabsichtige —

„während wahre Politik dieses nie anerkannte, und da wo wahre Staats=
„männer das Ruder führen, nie anerkennen wird — so muß man den
„Rechtsbegriff, um ihn nur einiger Maßen als Regulator im Staa=
„tenkonflikte gebrauchen zu können, in einem doppelten und zwar
„sehr verschiedenen Sinne nehmen. Das eigentliche Recht, das
„Recht im Staate, ist Zwangsrecht, so zwar, daß jede weise Ge=
„setzgebung die Grenze der Macht des Erzwingens schlechthin gleichach=
„ten muß der Grenze des Rechtes. Indeß vernichtet der bloße Begriff
„eines über dem gegebenen Staate stehenden Zwangsrechtes, ganz den
„der Souveränität des Staats im Staaten=Konflikte, und die alte
„Inschrift der Preußischen Kanonen „ultima ratio regum!" hat et=
„was ewig Wahres an sich, wovon in unseren Kompendien des Rechts,
„ins Besondere in dem sich immer mehr nach privatrechtlichen Rechts=
„principien auszubilden suchenden Völkerrechte, meines Wissens oft
„auch keine Sylbe zu finden ist. Auf einen Rechtszustand im Staate
„muß der Bürger rechnen und kann es; ein Staatsmann der auf ei=
„nen Rechtszustand unter den Staaten rechnen wollte, möge doch ja
„recht bald von der politischen Schaubühne abtreten, und in keinem
„Falle Hand an das Steuerruder legen. Indeß löst sich die Klage, wie
„eben darin, daß auf einen Rechtszustand unter den Staaten nicht ge=
„rechnet werden könne, alles politische Unheil liege, bei kalter Zerle=
„gung in ihre Bestandtheile in das Geständniß auf: „daß der Rechts=
„zweck nicht oberster Staatszweck seyn könne, daß er sei=
„ner Natur nach nicht für diese Rolle bestimmt sey." — Was hilft
„ein Recht, worauf nicht gerechnet werden kann und darf? und wie
„möchte die Realisirung des Rechtszustandes unter allen Staaten auf
„der ganzen Erde dem Staatszwecke angehören, da die Natur der je=
„dem Staate zustehenden Unabhängigkeit und Machtvollkommenheit, der
„Anerkennung alles über ihm stehenden Zwangsrechtes widerstrebt?
„Das alles, was sich für die überaus große Wichtigkeit des Rechts=
„zweckes sagen läßt, und für ihn gesagt werden muß, findet Anwen=
„dung und bleibt in seiner Würde, wenn man einen Staatszweck für
„den obersten erklärt, der auch das Recht als einen der wesentlichsten
„der mehreren Staatszwecke, als eines der Hauptmittel des Staa=
„tes, unter sich begreift." — Ich will es dahin gestellt seyn lassen, ob
sich fast die ganze Staatengeschichte in eine Scene von ungerechten Er=
eignissen verwandele, wenn man den Maßstab des Rechtes an sie an=
legt. Aber sie mag sich verwandeln worein sie will: auf jeden Fall ist
es unrecht, den Maßstab und Regulator darnach zu bestimmen und zu
wechseln, was man im Voraus einmal aus der Staatengeschichte machen
will. So verfährt die wahre Philosophie und Wissenschaft nicht! Diese
ist unerbittlich fest in ihren a priori gegebenen Principien, und küm=
mert sich wenig darum, ob ihr Urtheil für dieses oder jenes Faktum,
oder auch für ganze Geschichten nachtheilig ausfallen werde: wenn nur
die ewige Wahrheit dabei geachtet wird! Kommt in der Staatenge=
schichte eine große Reihe von großen Ungerechtigkeiten vor: so muß
nothwendig eine eben so große Reihe von Zeugnissen und Bestrebungen

für das Recht vorkommen; und daraus, daß das Unrecht etwa stärker war wie das Recht, und daß vielleicht Gutes aus ihm hervorging, folgt durchaus nicht, daß es zwischen Völkern und Regenten nicht auf strenges Recht ankomme, oder auch nur, daß minder Großes erreicht seyn würde, wenn das Recht immer geachtet wäre. — Daß der bloße Begriff eines über dem Staate stehenden Zwangsrechtes den der Souveränität ganz vernichten würde, ist wahr: allein das ist auch gerade eine irrige Folgerung aus der Aufstellung des Rechtszweckes als obersten Staatszweckes, daß über dem Staate ein Zwangsrecht stehen müsse; vielmehr folgt nur daß, gegen den Staat ein Zwangsrecht gelte, so gut wie gegen den Einzelnen. Daß nun ein Staatsmann nicht auf einen Rechtszustand unter den Staaten rechnen dürfe, ist in dem Sinne wahr, daß er Verletzungen des Rechtes erwarten muß; nicht aber in dem Sinne, daß er diesen wieder nur durch Rechtsverletzungen begegnen dürfe; er darf ihnen durch jede List und Gewalt begegnen die an sich nicht unsittlich sind, und dann zum Ziele führen — — und diese sind gerecht, aber nicht Rechtsverletzungen. — Was ein Recht helfe, worauf nicht gerechnet werden könne? — Diese Frage kann jeder von Räubern überfallene Reisende dem Räuberhauptmann auch vorlegen; aber vor dem Richter würde sie doch ungebührlich seyn. Und so ist es auch hier. Daß die Mit- und Nachwelt uns achte, wenn wir unser Recht verfechtend untergehen, daß die Weltgeschichte unser Andenken preise, daß ein Reich der Geister und der Freiheit neben und unabhängig von dem Reiche der rohen Naturkräfte und der Gewalt bestehe, und erhalten werde durch Wort und That bis ans Ende der Zeit, daß Männer von Ehre und Tugend für das Recht ihr Leben einsetzen und durch ihren Tod den siegenden Verhöhner des Rechtes für alle Jahrhunderte brandmarken: das nutzt ein Recht worauf man nicht rechnen kann! Gerade daß das Recht im Kampf mit der Gewalt oft unterliegt, das zeugt am klarsten, daß es etwas Anderes, und zwar etwas Höheres sey als die Gewalt, da es trotz der Niederlage von allen Zungen der Nachwelt gefeiert wird!

Genau die Sache betrachtet scheint mir hier mancherlei Mißverständniß zu walten, was sich durch folgende Bemerkungen vielleicht heben und in Verständigung auflösen möchte. Die Frage: Was ist der Zweck des Staates? kann heißen: 1. Was ist der Zweck des Volkes, welches durch eine Staatsgewalt geleitet wird? 2. Was ist der Zweck der Staatsgewalt? und zwar a. wenn sie als Zwangsgewalt, b. wenn sie als eine ohne Zwang wirkende Auktorität betrachtet wird? Daß nun die Antwort auf die erste Frage nicht seyn könne: Das Recht oder der Rechtszustand sey der einzige Zweck eines Staates ist klar, und bedarf kaum der Nachweisung. Tausendfältige Interessen verfolgt ein Volk und der Einzelne im Volke die von Erhaltung eines Rechtszustandes verschieden sind: religiöse, sittliche, ökonomische, ästhetische rc. rc. Aber das Recht ist immer, wie auch H. Butte zugibt, neben ihnen ein wesentlicher Staatszweck. Und so betrachtet erscheint allerdings das Recht als ein Hauptmittel, da es nicht seinem Inhalte

nach etwas Besonderes, von den sittlichen religiösen und andern Zwecken Verschiedenes ist, sondern sich ohne eigenen Inhalt auf alle diese als schützende Wehr bezieht. Eben hieraus ergibt sich, was die Antwort auf die zweite Frage sey. In sofern die Staatsgewalt überhaupt eine leitende Auktorität ist, sind alle die Zwecke auch ihre Zwecke, welche ein ganzes Volk und alle Einzelnen im Volke vernünftiger Weise erstreben sollen und können: nur das Unrecht kann keines Einzelnen, keines Volkes, und darum auch keines Regenten Zweck seyn: denn das wäre vor der Vernunft in alle Ewigkeit ein durchaus unmöglicher Widerspruch. Alles dagegen, was möglicher Weise in das Gebiet des Rechts fallen kann, also das gesammte nicht rechtswidrige Leben eines Volkes und aller seiner Glieder: das ist in Schutz genommen durch den Rechtszweck, als Zweck der Staatsgewalt — insofern sie überhaupt Auktorität ist. Insofern sie aber Zwangsgewalt ist hat sie nur einen Zweck allein — den Rechtszweck: denn es ist ein ewiger Vernunftgrundsatz daß nur das Recht erzwungen nur gegen das Unrecht Gewalt gebraucht werden dürfe. Wo es sich also um positive Beförderung sittlicher religiöser, ökonomischer, ästhetischer, litterarischer und anderer Zwecke handelt, da kann die Staatsgewalt rathen, ermuntern, fördern, belohnen — nur nicht zwingen. Wo es sich um negative Förderung derselben handelt, kann sie zwingen, wenn jenen Zwecken durch Rechtsverletzung oder durch Handlungen die in ihren natürlich nothwendigen Folgen den Rechtsverletzungen ganz gleich stehen (S. oben §. 27. 32. Anmerk. 65. Anmerk.), entgegengewirkt wird. Meint man nun, daß hierbei die Staatsgewalt zu sehr beschränkt, daß ihr namentlich die Möglichkeit großartiger Schöpfungen benommen werde: so bin ich gerade umgekehrt der Meinung, daß sie keinen großartigern Gedanken ausführen könne, als die Idee einer solchen rechtlichen Freiheit, unter deren Schutz allein sich die höhere menschliche Natur mit allen ihren Anlagen und Kräften vollkommen entwickeln kann. Ich berufe mich zur Bekräftigung auf die Geschichte und auf die Gegenwart. Da nun nach einer allbekannten Lehre die Gerechtigkeit von allen Tugenden die erste, weil sie die geringste, und darum die Bedingung aller Tugend überhaupt ist: da mit andern Worten jede Ungerechtigkeit zugleich eine Unsittlichkeit und Irreligiösität ist: da es verdammlich ist, gute Zwecke durch schlechte Mittel, verdammlich also Großartiges durch Unrecht zu fördern: so ist und bleibt der Rechtszweck der Hauptzweck des Staates, und in sofern er Zwang gebraucht sein einziger Zweck. — Der Mensch soll nicht im Bürger zu Grunde gehen! — Man lasse nur einmal einen Staat vor allen Dingen und überall der rechtlichen Freiheit vollen Schutz gewähren: so wird sich alles Großartige von selbst schon finden! — Was aber die äußeren Verhältnisse betrifft, so hat man wohl nicht mit Unrecht das als einen herrlichen Fortschritt der Menschheit betrachtet, daß gerade in unsern Tagen die mächtigsten Monarchen der Erde sich das Wort gegeben haben, Recht und Tugend und Religion auch im äußeren Staatenleben zur Richtschnur zu nehmen, und die Geschichte hat noch nicht bewiesen,

daß eine Politik deren Seele die Lüge im Bunde mit der Gewaltthätigkeit war, erfreulichere Früchte getragen habe! —

## §. 142.

### cc. Letzter Grund der Staatsgewalt.

Der letzte philosophische Grund der Staatsgewalt ist nach dem Vorigen weder ein Vertrag, noch eine freiwillige Unterwerfung, noch sonst ein historisches Faktum; sondern einzig und allein die von der praktischen Vernunft in ihrer rechtsprechenden Funktion, mit Rücksicht auf die Voraussetzung, daß Menschen in Völkern oder in Vereinen zusammenleben, und leben wollen, um des allgemeinen Rechtsgesetzes willen für die in Gemeinschaft Lebenden ausgesprochene Forderung, eine Staatsgewalt (als Richtergewalt Schutzgewalt für alle Rechte der Einzelnen, Polizeygewalt und Vertheidigungsgewalt) unter sich anzuerkennen. Alle anderen Gründe für die Staatsgewalt sind entweder keine philosophischen, oder nicht die letzten. Denn einen letzten und philosophischen Grund kann die Vernunft nur in der für sie unabänderlichen Einrichtung ihrer eigenen theoretischen und praktischen Grundgesetze finden; bis sie auf diese zurückgekommen ist, kann sie immer noch nach einem weitern Grunde fragen; ist sie aber bei diesen angelangt, so ist sie befriedigt und muß befriedigt seyn, da sie für ihre eigene Natur und deren Grundfunktionen nur den einen allgemeinen Grund des Ausgehens vom Absoluten und Unbegreiflichen hat, den Grund, daß so und nicht anders die menschliche Natur vom Schöpfer ins Daseyn gerufen wurde [1]).

## §. 143.

### dd. Naturrechtliche Erklärung der Staatsgewalt und des Staates.

Staatsgewalt ist also nach dem Naturrechte die Pflicht und das Recht, den Willen, das Thun und Lassen eines

1) Vergl. meine Schrift: „Ueber das Naturrecht als eine Quelle des Kirchenrechtes ꝛc.“ S. 27. ff. in der Note, wo ich dieses weiter auseinandergesetzt habe.

Volkes oder überhaupt eines größeren Vereines von Menschen, zur Realisirung des Rechtsgesetzes, und in Harmonie mit diesem zur Beförderung aller menschlichen Interessen, zu bestimmen.

Staat aber ist jedes Volk oder jeder menschliche Verein, worin eine solche Gewalt besteht, und als rechtlich nothwendig anerkannt wird.

## §. 144.

### A. Ueber einige andere Begründungen der Staatsgewalt.

Unter den vorzüglichsten Ansichten über die Begründung der Staatsgewalt ist

1. diejenige, welche die Staatsgewalt bloß durch Vertrag zu begründen weiß, aus dem Vorigen schon vollkommen zu beurtheilen.

2. Eine andere begründet dieselbe durch das Bedürfniß des Schwächeren sich an den Stärkeren anzuschließen: „Jede „Herrschaft, von welcher Art sie auch sey, beruht auf einer „höheren Macht oder natürlichen Ueberlegenheit, jede Dienst„barkeit hat ein Bedürfniß zum Grunde. — Es gibt nur „drei große Kräfte oder Principien der Oberherrschaft: Ueber„legenheit an Eigenthum oder äußeren Glücksgütern, an „Tapferkeit oder Geschicklichkeit, und an Geist oder Wissen„schaft. Diesen entsprechen eben so drei große allgemeine „Bedürfnisse der Menschen, nämlich das Bedürfniß des Le„bensunterhaltes, des Schutzes und der Belehrung. Aus „der Vereinigung derselben, verbunden mit dem Glücksgute „der Unabhängigkeit, entstehen drei verschiedene Staaten oder „Monarchien, nämlich die patriarchalischen oder haus- und „grundherrlichen, die militärischen, und die geistlichen.“ So Haller in seiner Theorie der geistlichen Gesellschaften Kapitel 1. — Diese Begründung weiset nichts weiter nach, als welche empirischen Verhältnisse das äußere Entstehen der Staatsgewalt für die bestehenden Regenten veranlaßt haben können; den philosophischen Grund aber für die Staatsgewalt bleibt sie ganz und gar schuldig. Soll sie eine philosophische Begründung seyn, und den letzten Grund der Staats-

gewalt angeben, so ist sie ohne Zweifel eine der schlechtesten von allen, da sie dann offenbar die physische Kraft und Ueberlegenheit und den Zufall verwechselt mit dem Rechte. Von allen den in dieser Ansicht zu Grunde gelegten Sätzen ist der Schluß: folglich ist die Herrschergewalt als solche gerecht, durchaus unmöglich. Auch zerstört sie als philosophische Begründung sich in sich selbst, indem sie den Unterthanen, und selbst jedem Einzelnen im Staate, sobald sie das Bedürfniß des Schutzes, der Belehrung, oder des Unterhaltes nicht mehr, sondern im Gegentheile eine Ueberlegenheit über den Regenten fühlen, das Recht gibt, diesen seiner Herrschergewalt zu berauben, und sich dieselbe selbst anzueignen. Freilich will Haller diese und andere Folgerungen aus seiner Theorie nicht und stellt ausdrücklich die entgegengesetzten Sätze auf; allein diese können bei ihm nur den Werth von unerwiesenen Behauptungen haben; denn wer ein Prinzip aufstellt, muß auch alle daraus folgerecht hervorgehenden Sätze zulassen, oder gar nicht darauf Anspruch machen, daß er seine Sache wissenschaftlich behandelt habe (vergl. 164, wohin das gehört, was Haller als Begründung aufstellt.).

3. Eine dritte Ansicht unterscheidet Urstaaten, bis zu deren Entstehung die Geschichte nicht hinaufreicht, und Staaten deren Entstehung die Geschichte nachweiset [1]). Bei den

---

1) Wenn man behauptet, Urstaaten seyen mit den Völkern zugleich entstanden; so ist diese Behauptung völlig unerweislich, und sogar höchst unwahrscheinlich. Denn eben, weil die Geschichte bis zur Entstehung dieser Staaten nicht hinaufreicht, wäre der einzige noch übrige Weg, dieses zu erweisen, eine der Vernunft nothwendige Annahme, um das Daseyn solcher Staaten zu erklären. Eine solche der Vernunft nothwendige Annahme wird aber niemals nachgewiesen werden können, weil nicht nur andere Annahmen das Daseyn der Staaten eben so gut erklären, sondern auch jene Annahme gerade die unwahrscheinlichste ist. Denn es ist doch höchst unwahrscheinlich, und wofern wir die Nachrichten der heiligen Schrift für historische Nachrichten, und nicht mit manchen (hier könnte man wohl sagen: philosophisch seyn wollenden) Neologen für Volkssagen halten, auch falsch, daß die Völker anders entstanden seyen, als aus einzelnen Familien, und diese endlich aus einer Familie. Die Entstehung eines Volkes ist schon begründet, sobald eine Familie sich in einem Lande niederläßt, worin Raum und Mittel genug für die Ausbreitung der Nachkommen sind. Daß dann auch schon die Entstehung des Staates beginne,

ersten sey die Herrschergewalt durch die Volkseigenthümlichkeit begründet, und jede Begründung derselben durch Annahme eines zu Grunde liegenden Vertrages sey eben deswegen überflüssig, weil alles, was Verträge hier begründen könnten, in der Volkseigenthümlichkeit schon gegeben sey. Allein eine philosophische Begründung gibt auch diese Ansicht nicht. Daraus, daß etwas volkseigenthümlich ist folgt vor der Vernunft eben so wenig, daß etwas nun auch seyn solle, als daraus, daß etwas zur Individualität eines Menschen gehöre. Und was ist denn Volkseigenthümlichkeit? oder Individualität eines Volkes? Daß seine Mitglieder Menschen und ausgerüstet mit Allem sind, was Menschen wesentlich ist, doch wohl nicht; sondern daß sie mit solchen Eigenschaften ausgerüstet und unter solchen Verhältnissen leben, wodurch ihre Gesammtheit nur ein einziges Mal als Individuum existirt; also nur die gemeinschaftliche Abstammung, die eigenthümliche deutsche, oder französische, oder spanische, oder eine andere Sprache, die Sitten, Gebräuche und Denkart, insofern sie nur in diesem Volke vorkommen, die eigenthümliche physische Beschaffenheit der Mitglieder des Volkes und des Landes, welches sie bewohnen. Wenn nun diese Eigenthümlichkeiten der Grund und Anfang aller Staaten sind, so ist gerade dasjenige der Grund und Anfang derselben, was dem Menschen als Menschen nicht wesentlich, was seiner Natur nach, und nach dem Zeugniß der Geschichte nicht allgemein, sondern oft auf sehr kleine Distrikte beschränkt, und dabei so veränderlich ist, daß es wohl ganz und gar verschwinden kann. So etwas kann wohl der historische Grund dafür seyn, daß gerade diese Menschen, wegen der Uebereinstimmung in den ihrem Volke eigenthümlichen Bestimmungen, diese besonderen Staaten bilden; nimmermehr aber ein letzter philosophischer Grund für das Daseyn einer Staatsgewalt überhaupt. Ein solcher Grund darf nicht in außerwesentlichen, vergänglichen Erscheinungen, sondern muß in

---

ist offenbar nicht nöthig, und wahrscheinlich wird lange nur in jeder Familie der Vater, und über mehrere Familien das Stammhaupt, eine rechtbestimmende Auktorität ausüben, bis in einem Subjekte allein eine allgemeine Staatsgewalt anerkannt wird. Wie dieses aber dazu gelangen könne, darüber siehe §. 164.

dem gesucht werden, was dem Menschen wesentlich ist und bleibt, so lange der Mensch Mensch bleibt: in der allgemeinen Menschennatur.)

Rücksichtlich der Staaten, welche durch historische Fakta entstanden sind, heißt es in dieser Ansicht: für diese könne das bloße Daseyn der Staatsgewalt keinen Rechtsgrund derselben enthalten. — Ganz wahr, aber eben so wahr für die Urstaaten. — Man müsse hier unterscheiden, ob die Staatsgewalt mit dem Willen, oder ohne den Willen des Volkes entstanden sey. — Im ersten Falle könne ein pactum unionis, subiectionis und constitutionis vorhanden seyn, und finde sich auch in der Geschichte oft vor. — Ganz richtig; ob aber diese pacta nun wirklich eine Staatsgewalt begründen, und welche Natur sie haben, kann offenbar nur nach höhern Gründen, und zwar nach dem der Vernunft nothwendigen Rechtsgesetze beurtheilt werden. — Im zweiten Falle dagegen sey kein Grund vorhanden, die Staatsgewalt für rechtmäßig zu halten, so lange sie nicht vom Volke anerkannt sey. — Dies kann ich nach §. 140. u. 142. für die Staatsgewalt selbst nicht zugeben; sondern nur für das Subjekt der Staatsgewalt. (Daß dieses unrechtmäßig die Staatsgewalt besitze, wenn es gegen die bestehende Verfassung, — den Ausspruch des Staatswillens — dazu gelangt ist, leidet keinen Zweifel; eine Staatsgewalt überhaupt aber ist auch ohne den Willen des Volkes rechtmäßig, weil ein Volk den Willen, daß keine Staatsgewalt sey, nicht haben kann und soll.). — Diese ganze Ansicht ist demnach zwar eine klare und verständige; aber dennoch nur eine bloß historische, und keinesweges eine philosophische.

## §. 145.

## Fortsetzung.

4. Eine vierte Ansicht behauptet: die Staatsgewalt komme von Gott. — Die Anhänger dieser Ansicht stellen dieselbe entweder in dem Sinne auf, daß auf eine andere Weise die Staatsgewalt nicht zu begründen sey — und dann kann ihnen mit Grund völlig widersprochen werden, so lange sie

nicht die Unhaltbarkeit aller andern Begründungen darthun; ich selbst glaube, nebst vielen Anderen, zur Genüge dargethan zu haben, daß es ohne Rücksicht auf die Erkenntniß Gottes möglich sey, eine Staatsgewalt zu begründen; — oder sie wollen mit jener Behauptung nur schlechthin sagen, die Staatsgewalt sey von Gott, ohne dabei zu leugnen, daß sie auch ohne Rücksicht auf Gott sich begründen lasse; — dann stimme ich wohl mit allen Menschen, die an einen Gott glauben, gerne in diese Behauptung ein, und behaupte nur, daß diese Behauptung keine rein rechts-philosophische, und daß für die Rechtsphilosophie wie auch für alles Staatsrecht sehr wenig damit gewonnen sey, in welchem Sinne man dieselbe auch nehmen möge.

Anmerkung.

Der Satz daß die Staatsgewalt von Gott sey, kann folgende Sinne haben:

A. Eine positive Offenbarung lehrt uns, daß die Staatsgewalt von Gott sey, und zwar indem sie

a. lehrt, Gottes Fürsehung lasse es zu,
 1. daß Staatsgewalten überhaupt, oder
 2. daß eine bestimmte Staatsgewalt sey, oder
 3. daß eine bestimmte Person dieselbe besitze;

b. indem sie lehrt, Gott habe ausdrücklich erklärt:
 1. Man solle sich Obrigkeiten setzen, oder
 2. man solle allen bestehenden ohne Unterschied gehorchen, oder
 3. man solle nur den rechtmäßigen gehorchen, oder
 4. man solle einem bestimmten Individuum als Staatsobrigkeit gehorchen. —

B. Die sich selbst überlassene Vernunft lehrt uns,

a. die Herrschergewalt sey eine Zulassung der Fürsehung in einer der unter A. a. gedachten Weisen; oder

b. es sey der Wille Gottes, daß man sich Herrschergewalten unterwerfe, in einem der unter A. b. gedachten Sinne.

Daß nun die Behauptung, es komme die Staatsgewalt von Gott, wenn sie als eine neue und erhebliche neben der philosophischen Begründung in Betracht kommen soll, auf eine ausdrückliche Offenbarung gegründet werden müsse, ist wohl einleuchtend. — Denn stützt man sie auf die Aussprüche der sich selbst überlassenen Vernunft, so leistet man durch den Beweis derselben nichts mehr, als jede philosophische Untersuchung für denjenigen leistet, welcher philosophisch einen Gott als Schöpfer des Menschen erkennt; denn für einen solchen ist die Vernunft das Organ des göttlichen Willens für den Menschen. — Stützt man sie aber auf eine ausdrückliche Offenbarung und zwar auf die christliche, so ist 1., wie schon Schlözer gegen Moser

(Metapolitik S. 179.) bemerkt, für zwei Drittel der Erdenbewohner, als Nichtchristen, damit nichts geleistet, eben weil man einen rein positiven nur für Christen anwendbaren Beweis führt, und (was gewöhnlich dabei geschieht) auf allen allgemein geltenden Beweis zugleich verzichtet; 2. erweiset man den Staatsgewalten eben keine große Ehre, wenn man sie dann in den unter A. a. angegebenen Sinnen bloß als Zulassung der Fürsehung nachweiset; 3. wenn man aber die unter A. b. angegebenen Sinne nimmt, so wählt man zwar die einzigen erheblichen und fruchtbaren Sinne, bedarf aber dann keiner großen Lektüre der Bibel, um zu erkennen, daß nirgends einzelnen Familien oder Personen unserer Zeit die Staatsgewalt ausdrücklich übertragen werde, daß wir also nicht in Theokratien leben, und nur sehr wenig Verstand und Interpretationsgabe ist dann erforderlich, um zu finden, daß die ganze Lehre des Christenthums über den Grund der Staatsgewalt sich auf den Satz beschränke: Es sey religiöse Christenpflicht, den bestehenden rechtmäßigen Obrigkeiten zu gehorchen, und daß dies der einzige Sinn des biblischen Ausdrucks: „Alle Gewalt kommt von Gott,“ sey. — Wer eine rechtmäßige Obrigkeit sey, wer nicht, wie weit sich ihre Gewalt erstrecke u. s. w., das überläßt das Christenthum offenbar der Rechtslehre zur Beantwortung. 4. Was endlich auch immer aus der Bibel über die Staatsgewalt zu erweisen seyn möchte, so wäre doch wahrlich nichts verkehrter und unwissenschaftlicher, als in einer rein philosophischen, von allen positiven Erkenntnißquellen abstrahirenden, Untersuchung die Staatsgewalt durch Lehren der Bibel begründen zu wollen, da ja das eben die Aufgabe der philosophischen Untersuchung ist, zu versuchen, was ohne positive Lehren die Vernunft über die Staatsgewalt zu erkennen vermöge. Gegen den Vortrag einer anderen Lehre, als der, daß die Staatsgewalt von Gott komme, in Kinderschulen, Volksschulen, in der Kirche und auf der Kanzel, kann man übrigens, wie schon bemerkt ist, billig eifern, weil man Kindern, Volkshaufen und kirchlichen Gemeinden Religion und überhaupt für das Fassungsvermögen passende Lehren, nicht aber philosophische Untersuchungen vortragen soll. Alles an seinem Orte und zu seiner Zeit!

## §. 146.

### B. Das Staatsrecht selbst.

## AA. Staatsrecht im engern Sinne.

### a. Subjekt der Staatsgewalt.

Die Rechtsverhältnisse der Staatsgewalt sind nach dem Vorigen zweierlei: Rechtsverhältnisse im Innern des Staates, und Rechtsverhältnisse nach außen. Jene (oder die Lehre von ihnen) sind das Staatsrecht im engern Sinne

des Wortes (ius publicum); diese, wenn nach dem rechtlichen Verhältnisse eines Staates zum andern gefragt wird, das Völkerrecht (ius gentium).

Um die Rechtsverhältnisse der Staatsgewalt im Innern des Staates aufzufassen, ist zuerst eine Betrachtung des Hauptgliedes in diesen Verhältnissen, nämlich des Subjektes der Staatsgewalt, erforderlich. Durch eine Betrachtung des äußeren Umfanges seiner Rechte, und der einzelnen Bestandtheile derselben, ergibt sich dann von selbst sein gesammtes Verhältniß zu dem andern Gliede, zu jedem andern Mitgliede des Staates.

Um in der Erfahrung nach den Forderungen der Vernunft wirklich zu seyn, muß die Staatsgewalt durch irgend ein empirisches Subjekt äußerlich thätig erscheinen. Dieses Subjekt, welches ein Individuum oder eine moralische Person seyn kann, ist dann das Oberhaupt des Staates, weil seinem Willen, insofern derselbe auf die Realisirung der Staatszwecke gerichtet ist, alle anderen Mitglieder des Staates unterworfen, weil diese also in Verhältniß zu ihm Unterthanen sind.

Worin sie ihm nicht unterthan seyen, das wird sich aus der Darstellung der einzelnen in der Staatsgewalt enthaltenen Befugnisse ergeben. Denn in Allem, was nicht vermöge dieser Befugnisse der Regent von den Unterthanen fordern kann, sind sie ihm offenbar nicht unterworfen.

Das Staatsoberhaupt ist demnach als solches über alle anderen Mitglieder des Staates erhaben, es steht ihm Souveränität (höchste Gewalt) und eben darum auch Majestät (höchste Würde) zu. Der Name desselben kann mannigfaltig seyn; ein allgemeiner Name ist: Regent, weil die Staatsgewalt ausüben regieren heißt.

Welches Individuum, oder welche Individuen aber Staatsoberhaupt seyn sollen, das kann nur nach den Grundsätzen eines hypothetischen Rechtes, und zwar durch alle naturrechtlich möglichen, und zur Bezeichnung einer bestimmten Person hinreichenden Mittel bestimmt werden.

Diese Mittel sind, für Staaten, welche erst entstehen sollen, im Allgemeinen nur Vertrag und ein göttlicher Befehl. Durch jenen verzichtet jeder Andere auf das auch

ihm zustehende Recht, Staatsoberhaupt zu seyn, und unterwirft sich zugleich in Rücksicht der Staatszwecke dem erwählten Individuum als seinem Regenten. Durch diesen wird einem Individuum die Pflicht aufgelegt, über ein bestimmtes Volk Staatsoberhaupt zu seyn, und wird ihm folglich dazu das Recht gegeben (vergl. §. 164.); eben dadurch aber wird allen Anderen zur Pflicht gemacht, jenen als Regenten anzuerkennen. In Staaten dagegen, welche schon bestehen, kann das regierende Individuum nur vermittelst der Regel, welche in diesem Staate allgemein anerkannt ist, bestimmt werden. Durch eine solche Regel entsteht häufig für einzelne Personen, ehe sie noch regieren, ein Recht auf die Staatsgewalt, z. B. wo die Regel Forterben der Regentenwürde durch Geburt bestimmt. Dann darf natürlich ohne Einwilligung dieser Personen keine neue Regel aufgestellt werden, indem eine solche Regel dann ganz den Werth eines Vertragsverhältnisses hat.

Davon hängt es also auch ab, ob das Staatsoberhaupt ein physisches Individuum oder eine moralische Person seyn solle.

Das Naturrecht fordert nur im Allgemeinen, daß der Regent des selbstständigen Vernunftgebrauches und der Wahrnehmung und Gedankenmittheilung fähig, also nicht unmündig oder blödsinnig, oder wahnsinnig, oder des Gebrauches der zur äußern Wahrnehmung nothwendigen Sinne beraubt sey, weil bei solchen Mängeln die Möglichkeit der äußern Darstellung der Staatsgewalt durch ein solches Subjekt ganz wegfällt.

Denn von welcher Art das Subjekt, welches die Staatsgewalt besitzt, auch seyn möge: immer hat dasselbe die Pflicht, das Rechtsgesetz im ganzen Staate geltend zu machen; nur unter dieser Bedingung besteht überhaupt für den vernünftigen Menschen eine solche Obergewalt, als wir unter Staatsgewalt denken, daß sie auf jenen Zweck gerichtet sey (vergl. §. 141.). Daher sind auch Handlungen des Staatsoberhauptes, welche der gedachten Pflicht direkt widersprechen, als Regentenhandlungen ungültig, weil der Regent zu denselben nicht berechtigt war. Er selbst und jeder Nachfolger kann und soll sie daher wieder aufheben,

und niemand kann ein Recht aus denselben herleiten. Jedoch ist kein einzelner Unterthan berechtigt, irgend eine Regentenhandlung als ungültig zu behandeln. Dadurch würde der Einzelne sich über die höchste Gewalt im Staate stellen, würde diese, indem er sie nicht als solche mehr anerkennte, in Beziehung auf sich vernichten, und folglich das Rechtsgesetz verletzen (vergl. §. 140.) [1].

Der Regent verliert das Recht der Staatsgewalt

1. durch den Tod, (vergl. §. 105.)
2. durch Entsagung, (vergl. §. 28.) [2].
3. Durch Verlust der Fähigkeit zu regieren (s. oben),
4. durch den Untergang des ganzen Staates (vergl. §. 42.),
5. durch Eintreten der Umstände, welche nach hypothetischem Rechte das Aufhören des Rechtes auf die Staatsgewalt bewirken.

## §. 147.

### b. Aeußerer Umfang der Staatsgewalt.

#### aa. Von den Staatsbürgern.

Die Gewalt des Staatsoberhauptes erstreckt sich über alle Mitglieder des Staates und durch das ganze Gebiet desselben.

---

1) Wenn durch eine ungerechte Regentenhandlung auch einem Einzelnen großes Uebel zugefügt wird, so darf er dennoch nicht mit Gewalt sich derselben widersetzen, weil seine gewaltsame Widersetzlichkeit nicht bloß den ungerechten Regenten verletzen, sondern auch den rechtlichen Zustand überhaupt untergraben, und dadurch auch gegen Andere im Staate ungerecht seyn würde (vergl. §. 107. S. 174). Er müßte eher den Staat verlassen, als sich ein solches Vertheidigungsmittel erlauben. — Würde aber von jemand vermöge der Herrschergewalt eine unsittliche Handlung gefordert, so träte allerdings der Grundsatz ein, daß man Gott mehr gehorchen solle als den Menschen; doch würde aus demselben Grunde auch dann nur die Flucht das erlaubte Vertheidigungsmittel seyn (vergl. meine Schrift: Ueber das Naturrecht als eine Quelle 2c. S. 30).

2) Man hat wohl behauptet, ein Regent könne nicht einseitig niederlegen, weil er gegen das Volk die Pflicht habe, zu regieren. Allein eine allgemeine Pflicht, zu regieren, kann für besondere Individuen nicht erwiesen werden. Nur unter der Voraussetzung, daß ein Indivi-

Jedes Mitglied des Staates, d. i. des Vereines, welcher gemeinschaftlich eine Staatsgewalt und einen Inhaber derselben anerkennt, ist ein Staatsbürger. Um aber ein solches Mitglied, und also Staatsbürger zu seyn, muß Einer nicht nur der Mitgliedschaft fähig, sondern auch als Mitglied von der Staatsgewalt anerkannt seyn. Unfähig der Mitgliedschaft (des Staatsbürgerrechtes) sind alle, welche nicht den Gebrauch ihrer Vernunft und des Willens haben, also Unmündige, Wahnsinnige und Blödsinnige. Denn alle diese können nicht als selbstständige Mitglieder des Vereines (als Bürgen für die Anerkennung der Staatsgewalt, und die Sicherheit der Rechte,) wollen und handeln. Weiber, Dienstboten und Arme, sind der Mitgliedschaft an sich wohl fähig [1]). Wenn nun aber jemand auch des Staatsbürgerrechtes zwar fähig ist aber (versteht sich aus vernünftigen Gründen) von der Staatsgewalt nicht als Staatsbürger anerkannt wird; so ist er nicht Staatsbürger, weil die rechtbestimmende Auktorität es nicht als recht erkennt, daß er ein solcher sey, und weil dieses Urtheil dadurch das Urtheil aller andern Mitglieder wird, und werden soll. (§. 137.).

Alle Nichtmitglieder der Staatsgemeinde, welche sich gleichwohl in der Staatsgemeinde aufhalten, sind Schutzgenossen, (Schützlinge), oder Fremde, welche aber zur Anerkennung der Staatsgewalt eben so wohl, wie die Staatsbürger verpflichtet sind, wogegen die Staatsgewalt ihnen Schutz ihrer Rechte schuldig ist, weil sie überhaupt alles Recht zu erhalten hat (§. 141. 146.).

Aus dem Gesagten geht hervor, daß jeder bleibende Be-

duum von dem Rechte, was ihm das positive Recht einräumet, die Staatsgewalt auszuüben, Gebrauch machen will und sich darüber erklärt hat, liegt ihm die allgemeine Pflicht ob, welche der Inhalt der Staatsgewalt ist. Nur ganz besondere Umstände könnten ein besonderes Individuum verpflichten, dem Gebrauche jenes Rechtes nicht zu entsagen.

1) Sie leben jedoch empirisch nothwendig in Abhängigkeit, und zum Theile in Unvermögenheit zu einer völligen Leistung dessen, was von einem selbstständigen Mitgliede der Staatsgemeinde zur Erhaltung des bürgerlichen Zustandes gefordert werden kann, so daß sie mit Recht durch die wehrhaften und selbstständigen Männer im Staate vertreten werden.

wohner eines Landes das Staatsbürgerrecht erwirbt, sobald er zur selbstständigen Vernünftigkeit gelangt ist und von der Staatsgewalt als Bürger anerkannt wird. (Auf die Anerkennung hat er aber, wenn er fähig ist, gleichen Anspruch mit allen Andern.) Fremde und Schutzgenossen erlangen das Staatsbürgerrecht, sobald sie von der Staatsgewalt ausdrücklich oder stillschweigend in die Staatsgemeinde aufgenommen werden [1]).

Der Inhalt des Staatsbürgerrechtes ist 1. das Recht auf den Schutz der durch das Rechtsgesetz ihm eingeräumten Freiheit im Seyn und Handeln durch die Staatsgewalt, 2. das Recht auf Theilnahme an allen Vortheilen, welche die Staatsgewalt und Staatsverbindung den Mitgliedern der Staatsgemeinde gewähren kann.

Das Staatsbürgerrecht wird, wie aus dem Vorigen erhellt, verloren durch Auswanderung, durch Ausschließung von der Staatsgewalt, und durch Verlust der Fähigkeit. [2])

## §. 148.

### bb. Vom Staatsgebiete.

Der geographische Distrikt, welcher den festen Wohnsitz einer Staatsgemeinde bildet, ist das Staatsgebiet.

Ein solches Staatsgebiet ist nicht nur physisch nothwendig für eine Staatsgemeinde; sondern auch zum Schutz der Rechte aller Einzelnen, insbesondere des Grundeigenthümers, unentbehrlich. [3]) Dieses Grundeigenthum ist nach den Grundsätzen des allgemeinen Naturrechtes zunächst nur Eigenthum

1) Stillschweigende Aufnahme liegt in jedem Auftrage, zu dessen Vollziehung an sich nur ein Staatsbürger geeignet ist.

2) Besondere Abstufungen unter den Staatsbürgern, oder bevorzugte Stände, sind nach dem Naturrechte nicht nothwendig, aber wohl möglich. Ob sie dem Wohle des Staates förderlich seyn, das hat die Politik zu untersuchen.

3) „Wir dürfen sonach den Staat betrachten als einsegnend die Ehe des Menschen mit der Erde, ja er ist selbst diese Ehe.“ Sommer, Darstellung der Rechtsverhältnisse der Bauerngüter rc. Vorrede S. III. Vergl. oben §. 124. Note 2.). „Der Preußische Staat ist eine Riesenharfe ausgespannt im Garten Gottes zu leiten den Choral des Weltalls.“ Sietze, Grundbegriff der Preuß. Staats- u. Rechtsgeschichte. Vorrede.

der Einzelnen (Privateigenthum); es kann aber durch hypothetisches Recht zum Theile, und selbst durchaus im ganzen Staatsgebiete, Eigenthum des Staates seyn. Auf jeden Fall aber bildet alles Grundeigenthum einer Staatsgemeinde zusammengenommen den Distrikt, worin die Staatsgewalt zu gebieten hat.

Als solches Gebiet wird der Boden 1. durch jede Handlung der Staatsgewalt erworben, wodurch das Eigenthum des Bodens völlig frei an die Staatsgewalt selbst übergehen kann, also durch gerechte Okkupation und Kultivirung, durch Schenkung und andere Verträge in Verbindung mit der Tradition u. s. w. 2. Da aber Staatsgebiet und Staatseigenthum, wie schon bemerkt wurde, verschieden seyn können, so geht, auch ohne daß von der Staatsgewalt das Eigenthum erworben wird, ein Boden in das Staatsgebiet über, sobald durch eine rechtlich mögliche Handlung die Staatsgewalt sich über die auf diesem Boden lebenden Menschen ausdehnt (vergl. §. 147. 146.). — Uebrigens stehen der Staatsgewalt, wenn sie auch nicht die Eigenthümerinn der Bestandtheile des Gebietes ist, doch über alles Gebiet, ihrer allgemeinen Zwecke wegen mit Nothwendigkeit folgende Rechte zu: 1. Das Recht jede eigenmächtige Trennung eines Grundeigenthums vom Gebiete zu verhindern; 2. Die Ueberlassung des Grundeigenthums für jeden nothwendigen Staatszweck, oder für jedes nothwendige Staatsbedürfniß von dem Einzelnen gegen Entschädigung zu verlangen — (die Entschädigung ist nothwendig, damit nicht der eine Staatsbürger angehalten werde mehr zur Erreichung der Staatszwecke beizutragen, als ein Anderer, was der natürlichen Gleichheit wegen eine Ungerechtigkeit (Verletzung der distributiven Gerechtigkeit) seyn würde. 3. Aus demselben Grunde kann von jedem Grundeigenthümer gefordert werden, daß seine Benutzung des Grundeigenthums nicht den Staatszwecken widerstreite (hierüber vergleiche unten die Lehre von der Polizey).

§. 149.

c. Inhalt der Staatsgewalt.

aa. Nach den Gegenständen.

aaa. Justizgewalt.

α. Civil-Justizhoheit.

Der Inhalt der Staatsgewalt kann nach den Gegenständen, worauf sie sich erstreckt, und nach der Form, in welcher sie sich äußert, betrachtet werden.

Die Staatsgewalt (man vergesse nicht, daß wir sie hier nur in ihrer Thätigkeit nach innen betrachten) wurde §. 136—138. wesentlich als eine Richter-Schutz- und Polizeygewalt erkannt. Die Ausübung derselben erfordert mit Nothwendigkeit 1. die Hülfeleistung vieler einzelnen, und in manchen Fällen aller, der Hülfeleistung fähigen Personen, 2. einen Aufwand an physischen Mitteln. Daher befaßt die Staatsgewalt auch das Recht, Beides herbeizuschaffen. Die persönliche Hülfeleistung aber ist entweder eine Unterstützung durch moralische oder durch physische Kräfte. Daher das Recht der Aemter, und das Recht der Waffen und der Dienste. — Die physischen Mittel bezeichnet man durch den Ausdruck Vermögen oder Finanzen. Daher das Recht des Vermögens oder der Finanzen. Nach den Gegenständen ist demnach die Staatsgewalt ursprünglich:

1. eine Richtergewalt, } (Justizgewalt),
2. eine Rechtsschutzgewalt, }
3. eine Polizeygewalt; abgeleitet:
1. eine Aemtergewalt,
2. eine Waffengewalt,
3. eine Dienstgewalt,
4. eine Finanzgewalt.

Durch Ausübung dieser verschiedenen Gewalten kann der nothwendige Zweck des Staates erreicht werden. Die Realisirung der außerdem möglichen Zwecke kann man, wegen der Allgemeinheit ihres Namens, füglich der Polizeygewalt

zuzählen.[1]) Alle bei Ausübung aller dieser Gewalten vorkommenden Handlungen heißen **öffentliche** Geschäfte.

Die **Justizgewalt** ist nach §. 136. und 137. die Befugniß

1. für jeden einzelnen Fall, worin von Einzelnen über das Recht gestritten wird, den Grundsatz des Rechts anzuwenden und auszuführen;
2. die Hindernisse des absichtlichen ungerechten Wollens und Thuns wegzuräumen. Jenes ist die bürgerliche oder Civil-Justizhoheit, dieses die Straf- oder Criminal-Justizhoheit.

Vermöge der **Civil-Justizhoheit** soll und darf der Regent

1. im Allgemeinen bestimmen, was in den einzelnen Fällen als Recht anerkannt und geschützt werden solle, d. h. er soll und darf durch allgemeine Regeln die Rechte der Einzelnen im Staate, und die Art und Weise, wie sie beurtheilt und geschützt werden sollen, bestimmen;
2. soll und darf er, entweder selbst, oder durch Stellvertreter (Justizbeamte), nach jenen Regeln Recht sprechen, und das Recht handhaben,[2]) überall, wo über ein Recht gestritten wird.

Er soll und darf Beides, weil es ihm ohne Beides unmöglich ist, das Rechtsgesetz im Staate geltend zu machen.

Die Stellvertreter des Regenten in dem gedachten Geschäfte (Justizbeamte) können der Natur der Sache nach einen vorübergehenden, oder einen bleibenden Auftrag zur Handhabung des Rechtes unter den Streitenden (Partheien) von ihm erhalten. — Justizbeamte mit bleibenden Aufträgen nennt man Civil-Richter, Civil-Gerichte, Justizbehörden,

1) Jedes einzelne wesentliche Recht der Staatsgewalt nennt man auch wohl **Hoheitsrecht**, Hoheit, auch Regal. Daher Justizhoheit, Polizeyhoheit, Justizregal, Polizeyregal u. s. w. Regal hat aber im positiven Staatsrecht auch einen beschränkteren Sinn.

2) Daß der Regent nicht in Person, sondern durch Gerichte Recht spreche, ist offenbar nach dem Naturrechte nicht nothwendig. Es kommt nur darauf an, daß wirklich nach dem Gesetze Recht gesprochen werde. Einige Reflektion lehrt aber bald, warum positive Rechte das Rechtsprechen des Regenten in eigener Person nicht zugeben.

Gerichtsbehörden; mit vorübergehenden aber Justiz- oder Gerichtskommissäre, Justiz- oder Gerichtskommissionen, und in Bezug auf gewisse Distrikte, Personen und Sachen, die ihnen überwiesen sind: Gerichtsstände (*fora*). Der Spruch des Richters soll nach §. 136. 137. im ganzen Staate als Recht respektirt werden. Wenn aber die Ungerechtigkeit desselben sich ausweiset, so soll er, weil es Pflicht des Regenten ist, das objektive Rechtsgesetz geltend zu machen, wieder abgeändert werden. Daher das Recht des Regenten, mehrere Gerichtsinstanzen für dieselbe Sache zu bestellen, Appellationen, Revisionen, reformatorische Urtheile und Kassationen zuzulassen. Die Erhaltung des rechtlichen Zustandes im Staate erfordert aber, daß einmal das Recht definitiv und unabänderlich festgesetzt werde; daher das Recht der höchsten Gerichte, und unabänderlichen Sprüche, das formelle Recht als Stellvertreter des materiellen — ein nothwendiges geringeres Uebel für das ungleich größere der allgemeinen und endlosen Rechtsunsicherheit.

## §. 150.

### β. Criminal-Justizhoheit.

Ein wesentlicher Theil des höchsten Rechtsgesetzes ist das mit der Erlaubniß, nöthigen Falls Gewalt zu gebrauchen, verbundene Verbot aller Rechtsverletzungen, und da der Rechtszustand und die Ausführung des ganzen Rechtsgesetzes in seinem positiven Theile die Hauptaufgabe des Staates ist (§. 141.): so hat die Staatsgewalt kein größeres Interesse und darum kein wichtigeres Recht als den Rechtsverletzungen nach dem Rechtsgesetze zu begegnen, zu bewirken daß Rechtsverletzungen vermieden werden oder wenigstens den Rechtszustand nicht aufheben. Dies geschieht aber, die Gesetzgebung vorausgesetzt, dadurch, daß sie I. den Rechtsverletzungen vorbeuget und zwar a. durch Beförderung einer guten häuslichen und öffentlichen Erziehung in Schulen und Kirchen, durch Bitten, Rathen und Ermahnen; b. durch Beförderung eines allgemeinen Wohlstandes, und sorgfältige Verhinderung einer überhand nehmenden Armuth; c. durch Ertheilung von

Vorzügen und Belohnungen an solche, die Rechtsverletzungen vermeiden. — Da aber dies alles nicht ausreicht, so kann sie ihre Aufgabe nur dadurch erfüllen, daß sie II. auch Rechtsverletzungen verhindert. Dies geschieht a. durch augenblickliche Hülfe gegen jeden auf das Recht gemachten Angriff; b. durch Zuvorkommen bei jedem Angriffe, der mit Gewißheit vorherzusehn ist. — Da aber auch dies nach dem Zeugniß der Erfahrung nicht ausreicht, indem sehr viele Angriffe gar nicht verhindert werden können, und auch das bloße Abweisen des Angriffes zur Erhaltung des Rechtes nicht ausreicht: so ist es nothwendig, daß die Staatsgewalt III. auch Rechtsverletzungen wiederaufhebt, indem sie a. den Rechtsverletzer zum Ersatz des äußerlich angerichteten Schadens anhält, b. ihn eben so, zur Bürgschaft für Gegenwart und Zukunft anhält, wodurch der intelligibele Schaden, die Aufhebung der Rechtssicherheit, vernichtet wird. Daß dieses Letztere ein durch die Rechtsverletzung begründetes Recht sey, ist oben bewiesen worden (§. 81.), und so gehört es offenbar zum Recht der Staatsgewalt, die das ganze Rechtsgesetz ausführen soll, auch dieses zu realisiren. Das kann nun aber nur dadurch geschehen (weil nach der hier gegebenen in der Natur der Sache begründeten, durch die Erfahrung vollkommen gerechtfertigten, Darstellung nichts Anders mehr übrig bleibt), daß sie im Voraus für Rechtsverletzungen die Entziehung der äußeren Freiheit, oder die Zufügung anderer sinnlicher Uebel als Strafen androhet, und diese Strafen nachher gegen die Uebertreter des Rechtsgesetzes vollzieht. Diese Strafen allein geben, wo alles Andere nicht mehr hinreichte, noch eine Bürgschaft, wodurch die Rechtssicherheit wiederhergestellt wird; denn der verbrecherischen Sinnlichkeit, bei der aller Unterricht und alle Ermahnung, so wie alle vorhergehenden Sicherungsmaßregeln vergebens waren, kann nichts mehr die Stellung geben, wodurch ihre Wirkungen vereitelt werden, als eben jene Strafen, das ist Zufügung sinnlicher Uebel, als unzertrennlicher Folge der Rechtsverletzung. Die Strafe ist eine nothwendige Vertheidigung des ganzen Staats und aller Einzelnen in demselben gegen die Rechtsverletzungen der Verbrecher in ihren Wirkungen.

Da nun aber nur das nothwendige Uebel gegen den

Rechtsverletzer gerecht ist (§. 107): so dürfen auch von der strafenden Staatsgewalt nur solche Strafen angedroht und zugefügt werden, welche die Vernunft zur Aufhebung der Rechtsverletzung in ihren Folgen nothwendig findet, niemals aber solche, welche unnöthig oder zwecklos erscheinen, oder gar solche, welche direkte Angriffe auf die Sittlichkeit des Verbrechers enthalten [1]).

Aus dem Satze, daß Strafe nur eine nothwendige Vertheidigung sey, geht auch hervor, daß es einer vorhergegangenen Androhung der Strafe nach dem Naturrechte nicht bedürfe, um das Strafen zu rechtfertigen. Die Erkenntniß, daß die Strafe als Vertheidigungsmittel nothwendig sey, reicht allein schon zur Rechtfertigung hin.

Ein Richter freilich, welcher nur als Stellvertreter des Regenten handelt, und welchem durch das Strafgesetz seine Befugniß angewiesen und zugemessen wird, darf ohne Strafgesetz nicht strafen (vergl. §. 153.). Dagegen darf eben deswegen auch der Richter die Strafe nicht mildern oder erlassen, während dem Regenten das Milderungs- und Begnadigungsrecht zugestanden werden muß. Das Recht zu strafen nämlich beruht zwar auf der Nothwendigkeit der Strafe und darum auf einer Pflicht; da aber diese Pflicht eine allgemeine ist, und deswegen durch besondere Umstände das Eintreten derselben für einen einzelnen Fall vermittelt werden muß: so kann dieselbe in einzelnen Fällen nicht ein-

---

1) Wenn irgendwo in der philosoph. Rechtslehre Verweisung auf die Erfahrung und ein positives Recht als nothwendig erscheint, so ist es hier, wo die Art und das Maaß der Strafe für die einzelnen Rechtsverletzungen zu bestimmen sind. Denn welche Uebel zur Aufhebung der Rechtsverletzung in ihren Folgen dienen, oder eine Bürgschaft für die Zukunft geben können, das ist ohne Rücksicht auf den Charakter, die Sitten und Gebräuche und die Bildung eines Volkes, ja selbst des individuellen Verbrechers unmöglich zu bestimmen. Die Untersuchung darüber gehört aber offenbar in die Behandlung des Criminalrechtes als eines selbständigen Zweiges der Rechtswissenschaft. Was insbesondere die Todesstrafe betrifft, wovon im Allgemeinen nicht erwiesen werden konnte, daß sie rechtmäßig sey (§. 81. Note 1.), so leidet es keinen Zweifel, daß eine Obrigkeit, welche durch Erfahrung von der Unmöglichkeit, ohne diese Strafe den rechtlichen Zustand zu erhalten, überzeugt ist, auch zur Anwendung derselben berechtiget sey.

treten, und tritt immer dann nicht ein, wenn das Mildern oder Erlassen der Strafe die Folgen der Rechtsverletzung eben so gut oder vielleicht noch besser aufhebt als das Vollziehen derselben. Die Beurtheilung der Frage, ob solche Umstände vorhanden seyen, und das Erlassen der Strafe ist aber offenbar Sache der ursprünglichen Richtergewalt, d. i. des Regenten, und kann nur von diesem wieder Anderen übertragen werden.

Wenn endlich gegen jede objektive Rechtsverletzung so lange sie fortdauert, eine Vertheidigung zulässig ist; so ist doch nur für die absichtliche Rechtsverletzung eine Strafe zulässig, (vergl. §. 112. 113.) und darum muß vor allen die Schuld dem Richter gewiß seyn, damit er eine Strafe zuerkennen dürfe. Folglich hat die Staatsgewalt auch das Recht, ein zweckmäßiges Verfahren (Criminal-Proceß) vorzuschreiben, zur Ausmittelung der Schuld, und zur Verhütung einer ungerechten Anwendung des Strafgesetzes. Welche allgemeinen Grundsätze dabei zu Grunde gelegt werden müssen geht aus §. 113. und 115. hervor.

### Anmerkung.

1. Dieser Theil der Criminal-Justiz, wie auch die Bestimmung der Strafübel selbst, sind Parthieen, welche die einseitigen Historiker, die nur aus der Geschichte selbst die Geschichte beurtheilt wissen wollen, gar sehr ins Gedränge bringen können. Wenn man ihnen Folterbänke, Auto da Fe's, Scheiterhaufen voll Hexen und Ketzer, und scheußliche Kerker mit Männern, welche die Menschheit erleuchteten, vorhält, und fragt, ob denn alle der Unsinn, Aberglaube und Fanatismus, alle diese Grausamkeit und Unvernunft zu billigen seyen, weil Millionen gute und verständige Menschen sie gebilligt haben: so antworten sie, im Gefühle der Unmöglichkeit, die menschliche Empfindung und die Scham zu verleugnen, wohl gar: das seyen Geburten einer *schlechten* Zeit, und bedenken nicht, daß nur ihre eigene Vernunft, vor deren Besitz und Gebrauch sie sich außerdem so eifrig, (und in Bezug auf den Gebrauch wohl ohne Möglichkeit des Widerspruchs) verwahren, daß nur allgemeine aus den Grundgesetzen der menschlichen Natur aufgefaßte Grundsätze es ihnen möglich machen, die eine Zeit vor der anderen als schlecht zu erkennen; daß sie vernünftig seyen, ohne es seyn zu wollen. Aus dem im Texte über die Strafe Gesagten ergibt sich übrigens wie die vielen verschiedenen Straftheorien zu beurtheilen seyen. Alle diese Theorien unterscheiden sich hauptsächlich dadurch, daß die eine dieses, die andere jenes als Zweck der Strafe angibt. Welcher der

wahre sey, kann nur nach den Grundsätzen des Vertheidigungsrechtes und nach dem nothwendigen Zwecke der Staatsgewalt beurtheilt werden. Darnach ist aber nun keine Strafe zulässig, welche nicht eine wahre Vertheidigung und Erhaltung des Rechtes ist. Könnten alle Rechtsverletzungen durch augenblickliche Vertheidigung abgewandt und auch in ihren Folgen ganz verhindert werden, so bedürfte es keiner Strafe und Strafjustiz, sondern bloß einer Criminal-Polizey. Das ist aber so lange unmöglich, als böser Wille oder auch nur Leidenschaft in den Individuen möglich ist. Daher die Nothwendigkeit der Strafe, und weil ohne Strafgesetzgebung keine Ordnung, Zweckmäßigkeit und Gerechtigkeit im Strafen möglich ist, die Nothwendigkeit des Strafgesetzes. Der Zweck der Strafe ist also nothwendig: Wiederaufhebung der Rechtsverletzung in ihren Folgen, Wiederherstellung der aufgehobenen Sicherheit; und da diese Wirkung psychologisch nothwendig nur dann erfolgt, wenn die Strafe entweder die Gewalt der in dem Verletzer vorherrschenden Sinnlichkeit überwindet, oder ihm fernere Rechtsverletzung äußerlich unmöglich macht; so ist ohne Frage der nächste Zweck der Strafe, welche nicht lebenslängliche Einsperrung oder Todesstrafe ist in Beziehung auf den Verbrecher: Abschreckung des Verbrechers von fernerer Rechtsverletzung; der lebenslänglichen Einsperrung aber und der Todesstrafe Zweck ist nur Schutz vor dem Verbrecher ohne Rücksicht auf die Wirkung, welche die Strafe auf ihn selbst macht. In Bezug auf alle anderen Menschen im Staate aber ist demnach der nächste Zweck des Strafgesetzes: die Gewißheit, daß jede Rechtsverletzung verhindert oder wenigstens für die Staatsgemeinschaft unschädlich gemacht werden solle; der Zweck der Strafe selbst aber: die Erhaltung dieser Gewißheit; und diese Gewißheit selbst soll weiter alle Mitglieder des Staates, welche das Rechtsgesetz nicht achten, abschrecken; alle aber, welche dasselbe achten, beruhigen: denn, Beides zu bewirken ist um des nothwendigen Staatszweckes willen Pflicht der Staatsgewalt.

2. Gegen den Anfang der vorstehenden Anmerkung hat jemand gesagt: die Göttin der Vernunft habe ebenfalls viele Millionen Menschen aufs Schaffot gebracht 2c. 2c. Eine solche Recrimination würde, wenn sie wahr wäre, nicht beweisen, daß die erste Anklage falsch sey. Daß aber die Vernunft hier mit dem höchsten Unrechte beschuldigt werde, und daß bloß für die entsetzliche Verworfenheit der individuellen Vernunft der Recriminanten in dieser Beschuldigung ein unwiderleglicher Beweis liege, das habe ich oben S. 21. in der Anmerkung schon nachgewiesen. Es ist unbegreiflich, wie vernünftige Menschen sich solche geistige Selbstschändung zu Schulden kommen lassen!

## §. 151.

### bbb. Polizeygewalt.

Die Polizeygewalt befasset 1) das Recht, die Sicherheit der Rechte und ihrer Objekte gegen Naturhindernisse, 2)

gegen ungerechte Angriffe von Seiten der Menschen zu schützen (Sicherheits-Polizey). Das 2te Recht kann auch der Criminal-Justiz zugeschrieben werden — welche dann aber nicht mehr reine Straf-Justiz bleibt. Bei der modernen beschränkten Bedeutung des Wortes Polizey, und bei der gewöhnlichen Einrichtung unserer Staaten rechnet man es besser zur Polizeygewalt. Aus demselben Grunde ist 3) das Recht dahin zu rechnen, alle bloß mögliche Staatszwecke, und auch die nothwendigen, welche nicht durch ihre Benennung schon einer anderen Hoheitsgewalt überwiesen sind, in Harmonie mit dem höchsten Rechtsgesetze und mit dem einen nothwendigen Zwecke des Staates zu befördern.

Da nun alle diese möglichen Zwecke unter den Begriff des allgemeinen Wohles zusammenfallen, und zusammenfallen müssen, das Wohl aber theils ein physisches theils ein moralisches ist; so gibt es außer der Sicherheitspolizey auch eine Staatswirthschafts- und eine Bildungspolizey, indem das physische Wohl durch gute Wirthschaft mit den äußern Mitteln der menschlichen Subsistenz und tüchtige Bildung des Körpers, das moralische durch eine gute intellektuelle und sittliche Bildung befördert wird. Aber alle Thätigkeit der Polizey in Bezug auf diese Zwecke muß der Natur der Sache nach mehr negativ als positiv seyn, mehr Schädliches abhaltend als zum Guten zwingend. Wo sie positiv wirkt muß sie das Gute nur bieten. Will sie zum Guten, was nicht der Realisirung des Rechtsgesetzes wegen nothwendig ist, zwingen; so geht sie nicht nur über die natürliche Gränze der Staatsgewalt hinaus, sondern sie vereitelt auch das, was ihr Ziel ist: die Erhaltung der durch das natürliche Rechtsgesetz dem Menschen eingeräumten Freiheit, welche in der That der Inbegriff des ganzen Wohles, und das beste Vehikel für die höheren Zwecke der Menschheit ist. (Vgl. §. 141. Anmerk.).

## §. 152.

*α.* Sicherheitspolizey. *β.* Staatswirthschaftspolizey.
*γ.* Bildungspolizey.

*α.* Vermöge der Sicherheitspolizeygewalt ordnet die Staatsgewalt alles an, was zur Erhaltung der Sicher-

heit, sowohl gegen die feindseligen Wirkungen der Naturkräfte, als gegen die Aeußerungen des ungerechten Willens der Menschen anzuordnen nothwendig ist.

Sie errichtet daher Anstalten gegen Feuer- und Wasserschaden, Verheerungen durch schädliche Thiere, gegen die Verbreitung ansteckender Krankheiten, gegen das Ueberhandnehmen der Armuth, gegen öffentliche Sittenlosigkeit, gegen Landstreicher, Betrüger, Diebe und Räuber, gegen und für Wahnsinnige und Blödsinnige u. s. w. Nach Verschiedenheit dieser Richtungen gibt es dann eine Feuer- und Wasserpolizey, eine Gesundheitspolizey, Armenpolizey, Sittenpolizey, Fremdenpolizey. u. s. w.

β. Als Staatswirthschaftspolizey verbietet

1. die Staatsgewalt gewisse Weisen, Handwerke, Künste und andere Gewerbe zu betreiben, wegen ihrer Schädlichkeit für den Wohlstand oder die Bildung des Ganzen [1];
2. räumt sie alle Hindernisse welche der vortheilhaften Betreibung der Gewerbe entgegenstehen, wenn sie nicht Rechte sind [2], aus dem Wege;
3. errichtet sie öffentliche Anstalten zur Beförderung der Gewerbe.

Vermöge dieser Befugniß sorgt die Staatsgewalt für den Landbau, die Forsthegung, für Handwerke und Manufakturen, für den Handel und die Schiffahrt, für die Kommunikation durch Posten, Landstraßen, Brücken und Fäh-

1) Von diesem Gesichtspunkte aus kann sie z. B. den Büchernachdruck, als schädlich für das Fortschreiten wahrer Kultur verbieten.

2) Und selbst diese Rechte können, wenn es veränderliche sind, zum Vortheil des Ganzen aufgehoben werden. Wenn von dem Aufheben solcher Rechte die Erhaltung des Staates selbst abhängt, so leidet es keinen Zweifel, daß zu ihrer Aufhebung die Staatsgewalt befugt sey. Der nothwendige Zweck des Staates fordert dieselbe dann. Aber auch wenn die Aufhebung nur dem Ganzen nützlich ist, darf nach dem Sittengesetze der Einzelne der Regierung nicht den Gehorsam verweigern, wenn sie Verzichten auf das Recht gegen Entschädigung fordert; und kann auch ein solcher Verzicht nach dem Naturrechte nicht als Rechtspflicht gefordert, so kann er doch durch ein positives Recht sehr wohl zu einer allgemeinen Rechtspflicht erhoben werden. Nur muß dann freilich der relativen Gerechtigkeit wegen auch stets eine gehörige Entschädigung geboten werden.

ren, für gute Münzen Maße und Gewichte u. s. w. Daher wieder eine Landbau-Forst-Gewerbe-Handels-Schiffahrtspolizey u. s. w.

γ. Eine Hauptbedingung des Wohles für einzelne Menschen und für ein ganzes Volk und selbst zum Theile Bedingung der Erhaltung eines rechtlichen Zustandes ist eine tüchtige körperliche und geistige Bildung. Ja das Wohl besteht gerade in dem freien, vollendeten und wohlgeordneten Gebrauche aller menschlichen Kräfte. Daher ist es nicht nur die Aufgabe der Staatsgewalt

1. jeden die Entwickelung der Körper- und Geistes-Kräfte hemmenden Einfluß zu entfernen, sondern auch
2. die freie Entwickelung aller Körper- und Geistes-Kräfte, so viel möglich, zu erleichtern.

Das Erste geschieht durch genaue Aufsicht über alle Privat-Erziehung, und sorgfältige Vormundschaft über alle verlassenen Waisen, um jede Verletzung der Menschenrechte an den Unmündigen von Seiten ihrer Erzieher zu verhindern und den Mangel der Erzieher bei elternlosen Kindern zu ersetzen; ferner durch Sorge für gesunde Nahrungsmittel, Wohnungen u. s. w.

Das Zweite ist durch Zwang nicht zu erreichen, wohl aber durch Herbeischaffung guter Bildungsmittel, durch Aufmunterung alles bildenden Thuns und Treibens, durch Anlage von Schulen und gelehrten Anstalten, durch Erziehung und Bestellung tüchtiger öffentlicher Lehrer, durch Freigebung der Konfession eines jeden religiösen Glaubens, welcher nicht das natürliche Rechts- oder Sittengesetz verletzt; durch Freigebung der Presse und jeder Gedankenmittheilung.

Nach den verschiedenen Gegenständen, worauf die Thätigkeit der Bildungspolizey gerichtet ist, gibt es dann auch wieder verschiedene Zweige der Polizey: Gesundheitspolizey, Unterrichtspolizey, Bücherpolizey u. s. w.

Anmerkung.

1. Ein Erziehungsregal, welches in dem Rechte besteht, die Kinder mit Ausschließung der Eltern zu erziehen, liegt durchaus nicht in den Hoheitsrechten der Staatsgewalt, da die Nothwendigkeit einer solchen Staatserziehung nicht zu erweisen ist, da es vielmehr zu den natürlichen

Rechten und selbst zum Urrechte der Eltern gehört, daß sie ihre Kinder selbst erziehen, oder erziehen lassen. Dagegen darf die Staatsgewalt vermöge der Bildungspolizeygewalt öffentliche Erziehungsanstalten errichten und für diese die Gegenstände und die Methode des Unterrichts vorschreiben, ja sie kann auch Erziehung auf diesen Anstalten als Bedingung für die Verleihung von Aemtern und sonstigen Vortheilen fordern, wovon sie erkennt, daß sie nur für eine bestimmte Art und einen besonderen Grad von Bildung den Einzelnen gegeben werden dürfen.

2. Was die Presse betrifft, so leidet es zwar keinen Zweifel, daß eine Censur zur Verhinderung aller an sich rechtsverletzenden wie auch unsittlichen Aeußerungen vollkommen in der Staatsgewalt begründet sey; denn sie ist offenbar ein passendes, und durch die Grundsätze des Vertheidigungsrechtes völlig zu rechtfertigendes Mittel, Angriffe auf das Recht und Angriffe auf die Moralität am Geiste unmündiger Personen abzuwehren (vergl. §. 40. 76. 77. 84. und 116.). Es fragt sich nur, ob es für das Wohl des Ganzen besser sey, solche Angriffe erst zu vollendeten Angriffen werden zu lassen, und sie dann als Rechtsverletzungen zu behandeln, oder sie als erst bevorstehende Angriffe schon durch Censur abzuwehren. Viele entscheiden für das Letzte, obwohl nicht zu leugnen ist, daß durch die Censur auch das Fortschreiten in der Wissenschaft und besonders das so nothwendige kund werden der Mißbräuche und Ungerechtigkeiten in der Administration und Justizpflege, so wie der Gebrechen in der Verfassung, erschwert werden müsse.

## §. 153.

### ccc. Aemtergewalt.

Die Ausübung der Staatsgewalt ist, besonders in einem großen Staate, ohne die Hülfeleistung vieler einzelnen Personen, und ohne eine regelmäßige Vertheilung der mannigfaltigen dabei vorkommenden Geschäfte unmöglich. Daher hat der Regent das Recht, Aemter zu errichten und die Verwaltung derselben einzelnen Personen zu übertragen; jeder Unterthan aber ist eben deswegen verpflichtet, wenn er die erforderlichen Eigenschaften besitzt, ein ihm übertragenes Amt zu übernehmen, sobald der Regent es für nothwendig erklärt, daß gerade er dasselbe übernehme. Der Regent ist dagegen nicht verpflichtet, gerade ein bestimmtes Individuum, auch wenn es gehörig qualificirt ist, als Beamten anzustellen, es sey denn, daß der Staatszweck die Anstellung des bestimmten Individuums erheische, was aber nur dem Regenten zu beurtheilen zusteht.

Ein Beamter ist hiernach jede Person, welcher ein Inbegriff von gewissen Hoheitsrechten entweder durch das ganze Land oder innerhalb eines bestimmten Umfanges statt des Regenten auszuüben, vom Regenten übertragen ist, und ein Amt selbst ist jener Inbegriff von Hoheitsrechten.

Solcher Beamten und Aemter müssen natürlich in einem großen Staate sehr verschiedenartige und viele, und selbst für einerlei Geschäfte müssen derselben einander vom Regenten herab untergeordnete seyn [1]). Alle Beamten können ferner einen vorübergehenden oder einen bleibenden Auftrag haben. Ein durch bleibenden Auftrag übertragenes Amt oder auch einen mit einem solchen Auftrage versehenen Beamten nennt man Behörde.

Jeder Beamte darf und soll dann in dem angewiesenen Kreise die durch die allgemeinen Gesetze und seine besondere Instruktion ihm aufgetragenen Geschäfte vollziehen.

Daher hat jeder Beamte auch einen doppelten Charakter, als Staatsbürger und als Mandatar des Regenten. In der letzten Eigenschaft ist er eine öffentliche Person. d. i. zur Verwaltung von Staatsangelegenheiten im Namen des Regenten berechtigt, und darum an der Würde des Regenten theilnehmend. Daß ein Beamter zwei dem Inhalt nach ganz verschiedene Rechte z. B. der Justiz und der Polizey ausübe, ist an sich wohl möglich, aber aus leicht zu findenden Gründen für die Staatszwecke gefährlich und wird daher von manchen positiven Rechten mit Grunde verboten. Als Mandatar des Regenten ist der Beamte mit dem besonderen Vertrauen des Regenten beehrt, und kann sein Verhältniß zum Regenten eben deshalb nicht bloß nach strengen

---

1) Gewöhnlich gibt es 1 unmittelbare Räthe des Regenten, Minister oder geheime Räthe, welche mit dem Regenten das Kabinet bilden 2. Central-Behörden, Ministerien, Beamte, welche unter der Leitung eines Ministers die Ausübung der ihnen überwiesenen Hoheitsrechte für den ganzen Staat wie von einem Mittelpunkte aus besorgen; 3. höhere Landesbehörden, welche in einzelnen Theilen des Landes die Ausübung der Hoheitsrechte unter der Leitung der Central-Behörden besorgen; 4. niedere Landesbehörden, welche unmittelbar mit dem Volke in Berührung stehen, und unter der Leitung der höheren Landesbehörden die Hoheitsrechte ausüben. — Unter allen diesen gibt es dann wieder nebengeordnete (koordinirte) und untergeordnete (subordinirte) Behörden.

Rechtsgrundsätzen beurtheilen, wo er nicht gerade dazu beauftragt ist, strenges Recht zu handhaben, und wo nicht ein solches Recht klar vorliegt. In allen zweifelhaften Fällen ist er verpflichtet, auf Seiten des Regenten zu stehen, und Vertrauen mit Vertrauen zu erwidern.

Weil ferner die Besorgung der Amtsgeschäfte in der Regel den Beamten zum anderweitigen Erwerbe des Lebensunterhaltes unfähig macht, so haben in der Regel alle Beamte einen gerechten Anspruch auf Lebensunterhalt aus den Mitteln des Staates, auf Besoldung (vergl. §. 156.).

Wann ein Amt aufhöre, wenn der Beamte noch lebt, das hängt von dem Inhalte seines Auftrages (seiner Anstellung) ab. Ein vorübergehendes Amt hört mit Vollendung des übertragenen Geschäftes, oder mit dem Ablauf der Zeit oder durch Widerruf auf. Ein bleibendes 1. wenn es widerruflich gegeben war, durch den Widerruf des Regenten, oder Entsagung; 2. wenn es durch bestimmtes Versprechen auf Lebenszeit gegeben war, durch Entsagung, und durch Widerruf des Regenten zur Strafe (Absetzung) oder wegen eingetretener Unfähigkeit zur Amtsverwaltung (ehrenvolle Entlassung, Versetzung in den Ruhestand.)

Ob nach aufgehörtem Amte auch die Rechte auf die mit dem Amte verbundenen Amtsvortheile und Einkünfte aufhören, das hängt zunächst davon ab, ob die Fortdauer dieser Rechte (ausdrücklich oder stillschweigend) versprochen ist oder nicht, und, wenn sie nicht versprochen ist, davon, ob das Amt freiwillig oder auf Befehl übernommen war, und im letzten Falle den übrigen Erwerb des Lebensunterhaltes unmöglich machte oder nicht.

§. 154.

### ddd. Waffengewalt.

Weil die Staatsgewalt zur gewaltsamen Vertheidigung aller Rechte verpflichtet und darin alle Staatsbürger zur Unterstützung aufzufordern berechtigt ist; so hat sie

1. das Recht, den Gebrauch der Gewalt, insbesondere aber der Waffen, außer dem Falle der Nothwehr, zu

verbieten. Wenn die Staatshülfe zur Vertheidigung nicht möglich, und ohne augenblickliche Gewalt das angegriffene Recht nicht zu erhalten ist; dann vermag die Staatsgewalt ihren nothwendigen Zweck nicht anders zu erreichen, als durch Billigung der Selbsthülfe. Als Nothwehr muß sie daher diese immer erlauben. Doch kann dies strenge genommen nur von Nothwehr zum Schutze der Persönlichkeit und des Lebens behauptet werden, da nichts entgegensteht daß ein positives Recht von jedem Bürger fordere, er solle Angriffe auf minder wichtige Rechte, z. B. das Eigenthum ꝛc., wenn diese Rechte ersetzt werden können, nicht mit Selbsthülfe abweisen sondern hinterher dagegen klagen.

2. Aus demselben Grunde hat sie das Recht einen besonderen Wehrstand zu bilden oder eine bewaffnete Macht zu unterhalten,
3. das Recht, alle waffenfähigen Unterthanen zur Erlernung des Waffengebrauches anzuhalten, und im Falle der Noth zur Vertheidigung der Einzelnen oder des ganzen Staates aufzubieten;
4. das Recht Vorräthe von Waffen und sonstigen Vertheidigungsmitteln in Bereitschaft zu halten.

## §. 155.

### ccc. Dienstgewalt.

Weil aber für die Vertheidigung aller Rechte und für die Realisirung aller Staatszwecke überhaupt, nicht bloß Waffendienste, sondern auch mannigfaltige Dienste anderer Art unentbehrlich sind; so ist die Staatsgewalt auch zur Forderung solcher Dienste, sobald die Erreichung der Staatszwecke dieselben erheischet, berechtiget, und sind die Unterthanen zur Leistung derselben verpflichtet. Solche Dienste sind z. B. Arbeiten an öffentlichen Wegen und Brücken, Hülfeleistung bei Feuer- und Wassergefahr, bei Ergreifung von Verbrechern u. s. w.

§. 156.

fff. Finanzgewalt.

Nach dem allgemeinen Inhalte der Staatsgewalt ist der Regent befugt, nicht nur Vermögen für den Staat auf alle rechtlich erlaubten Weisen zu erwerben, sondern auch berechtigt alle zur Bestreitung der Staats-Bedürfnisse nothwendigen Beiträge, (Steuern) zu fordern, und diese mit dem übrigen Besitzthum des Staates zusammengenommen als Staatsvermögen zu verwalten, und für Staatszwecke zu verwenden. [1]).

Wenn schon ein hinreichendes Staatsvermögen vorhanden ist, können Steuern, als eine positive Leistung, nur in subsidium gefordert werden, und zwar allein zur Bestreitung allgemeiner Staatsbedürfnisse, nach dem Grundsatze: Was zur Erreichung der Staatszwecke als positive Leistung nothwendig ist, das soll und darf die Staatsgewalt fordern; was dazu nicht nothwendig ist, das fällt in das Gebiet der Willkühr jedes Einzelnen, und kann nur mit Achtung dieses Gebietes gefordert werden (vergl. §. 141.). Außer dem angegebenen Falle der Nothwendigkeit für Staatsbedürfnisse also können die Steuern nur freiwillige Beiträge seyn.

Es gibt folglich auch kein dominium eminens der Staatsgewalt in dem Sinne, daß die Staatsgewalt sich das Eigenthum der Einzelnen im Staate aneignen könnte. Nur wenn die Erhaltung des Staates Benutzung eines bestimmten Privateigenthums fordert, ist sie berechtigt, dasselbe anzugreifen, jedoch nur gegen eine hinreichende Entschädigung, weil kein Einzelner im Staate verpflichtet ist, mehr zu leisten, als jeder Andere, sondern alle gleichen Anspruch auf den Schutz aller ihrer Rechte haben [2]).

1) Im Vortrage von den Regalen im engeren Sinne.

2) Von den Arten der Steuern mündlich. — Die Bedürfnisse des Staates sind entweder ordentliche oder außerordentliche. Zu den ordentlichen gehört 1. der Unterhalt des Regenten und für den Regenten nothwendigen Umgebung (des Hofstaates), 2. die Besoldung der Beamten und des Militärs; 3. die Kosten für die Erhaltung aller öffentlichen Sicherheitsanstalten, 4. die Kosten der Verwaltung des Staats-

Was nun durch Steuern und auf anderen Wegen für die Bestreitung der Staatsbedürfnisse herbeigeschafft wird, das soll der Regent verwalten und zum Besten des Staates verwenden, und er darf also für die Verwaltung Beamten bestellen und alle außerdem nothwendigen Anordnungen treffen.

Wenn der Nutzen oder das Bedürfniß des Staates es fordern, darf der Regent das Staatsvermögen auch mit Schulden belasten oder veräußern. —

### §. 157.

### bb. Nach der Form.

#### aaa. Gesetzgebende Gewalt.

In Bezug auf alle §. 149 — 156. genannten Gegenstände und einzelnen Rechte kann die Staatsgewalt als rechtbestimmende Auktorität nur durch die Funktionen der Gesetzgebung und Gesetzausführung, und muß um dieser beiden willen auch durch die Funktion der Aufsicht thätig seyn. Denn ohne Gesetze im allerweitesten Sinne des Wortes (Sätze die den Willen leiten sollen) ist gar keine Thätigkeit der Staatsgewalt möglich, und durch Gesetze kann sie wieder nur mit Erfolg thätig seyn, wenn sie zugleich Gesetzausführerinn und Aufseherinn ist. (Dasselbe gilt von der Staatsgewalt in ihrer Richtung nach außen hin). Daher ist die Staatsgewalt in Justiz-Polizey-Aemter-Finanz-Waffen-Krieges-und Landesdienstsachen, überall eine gesetzgebende, gesetzausführende und eine aufsehende Gewalt.

Das allgemeine Gesetz, welches die Staatsgewalt handhaben und ausführen soll, ist das natürliche Rechtsgesetz, oder das oberste Gesetz der rechtsprechenden Vernunft (vergl. §. 141. u. 21.). Die Aufgabe aber dieses auszuführen wird gelöset und kann nur gelöset werden

1. durch Erhaltung und Vollziehung solcher Rechtsnor-

vermögens. Außerordentliche sind 1. der Aufwand zur Führung eines gerechten Krieges, 2. der Aufwand zur Bezahlung von Staatsschulden. — Dieser Unterschied der Bedürfnisse kann auch außerordentliche Steuern, z. B. Kriegssteuern nothwendig machen.

men, welche, ohne von der Staatsgewalt ausgegangen zu seyn, doch als übereinstimmend mit dem natürlichen Rechtsgesetze im Volke anerkannt werden, wofern dieselben nicht dem Naturrecht geradezu widersprechen [1]; denn was der Vernunft direkt widerspricht kann die Staatsgewalt als eine vernünftige Thätigkeit nicht schützen sollen;

2. durch Aufstellung und Vollziehung solcher Rechtsnormen, welche, wenn sie gleich nicht schon allgemein als wahre Rechtsnormen anerkannt sind, doch von der Staatsgewalt selbst als nothwendig oder nützlich für die Realisirung des allgemeinen Rechtsgesetzes erkannt werden —

durch Gesetzgebung im weitern und engern Sinne des Wortes.

---

1) Daß es unter allen Völkern solche Rechtsnormen gebe und geben müsse, und daß sie einen großen Theil der Grundlage aller positiven Rechte bilden, haben bekanntlich Hugo und Savigny trefflich nachgewiesen; philosophisch ist man aber nicht bis auf den letzten Grund dieser Normen gekommen, wenn man diesen in die Gewohnheit setzet. Die Gewohnheit selbst, als eine besondere Wirkungsweise des menschlichen Geistes, muß ihren zureichenden Grund haben, und dieser kann, wenn die Gewohnheit eine Gewohnheit, etwas für recht zu halten, ist, kein anderer seyn, als der Umstand, daß unter den besonderen vorhandenen Verhaltnissen die Mitglieder eines Volkes durch das in ihnen wohnende rechterkennende Prinzip, die rechtsprechende Vernunft, allgemein zu der Erkenntniß kamen: so und nicht anders müsse es bei ihnen recht seyn. Und selbst dies gibt nur noch einen an sich historischen Grund für das Gewohnheitsrecht an: der philosophische Grund, warum das so für recht gehaltene Recht nun auch wirklich recht seye, ist einzig und allein der Ausspruch der Vernunft, daß durch eine solche Anerkennung, bei der im Texte angegebenen Voraussetzung, vermöge des höchsten Rechtsgesetzes wirklich ein Recht entstehe. — Daß aber in einem Staate ein solches, nicht von der Staatsgewalt ausdrücklich ausgegangenes Recht, wirkliches Recht sey, das hat einzig den Grund, daß die Staatsgewalt dasselbe schützet, denn die Staatsgewalt ist nach dem früher Erwiesenen im Staate die einzige rechtbestimmende Auktorität: was als Recht besteht, besteht nur durch sie. Nicht als sey ihrer Willkühr das Recht preis gegeben, sondern sie entzieht es der Willkühr der Einzelnen. Daß sie ihren Zweck verfehle, wenn sie bestehende Rechtsnormen ohne Bedürfniß, oder ohne gleich zweckmäßige an die Stelle zu setzen, aufhebt, ergibt sich unmittelbar aus dem, was über den Zweck der Staatsgewalt gesagt ist. (vergl. auch die folgende Note).

Jede Rechtsnorm aber, welche als Rechtsnorm für alle Mitglieder des Staates von der Staatsgewalt anerkannt und befolgt wird, ist ein Gesetz im weitern Sinne des Wortes; jede durch ausdrückliche Erklärung der Staatsgewalt aufgestellte, ohne dieselbe noch nicht vorhandene, Rechtsnorm ist ein Gesetz im engern Sinne des Wortes. Den Inbegriff der Gesetze im ersten Sinne nennt man wohl Gewohnheitsrechte. Beide zusammen, Gewohnheitsrechte und Gesetze im engern Sinne des Wortes, bilden das positive Recht, d. h. das als Recht im Staate allgemein anerkannte und von der Staatsgewalt geschützte Recht, da jede Rechtsnorm, deren Gültigkeit aus der faktischen Anerkennung der Staatsgewalt und eines Volkes oder auch mehrerer Menschen hervorgeht, ein positives Recht heißt.

So ist also das positive Recht nichts Anderes, als die konkrete Erscheinung des natürlichen Rechtes; es kann nichts Anderes seyn, als diese konkrete Erscheinung [1]), und darf nichts Anderes seyn, als eine treu darstellende konkrete Erscheinung des natürlichen Rechtes. Das Vernunftrecht fordert also zu seiner eigenen Ausführung ein positives Recht, und nach einem anderen als einem positiven Rechte kann auch gar nicht gelebt werden, da jedes Vernunftrecht sich durch die Anwendung selbst in ein positives verwandelt. Alles positive Recht ist daher in der That ein natürliches ein Vernunftrecht im Ganzen, da es nichts Anderes als das Produkt der menschlichen Natur, und zwar der menschlichen Vernunft seyn kann. Im Einzelnen kann es allerdings, weil auch die Sinnlichkeit auf die rechtbildende Thätigkeit Einfluß haben kann, ein unvernünftiges Recht seyn. Aber dies ist dann die Staatsgewalt wie gesagt nicht verpflichtet noch berechtigt zu schützen, da sie vielmehr zu sorgen hat, daß das positive Recht in der That die wahre konkrete Erscheinung des natürlichen sey.

1) Daß es nichts Anderes seyn könne ist §. 16. nachgewiesen; daß es nur eine treu darstellende seyn, d. h. weder dem allgemeinen Rechtsgesetze noch sich selbst, widersprechen dürfe, geht aus der Weise, wie die Nothwendigkeit einer Staatsgewalt erkannt ist, und schon unmittelbar aus dem allgemeinen Rechtsgesetze selbst hervor. Im entgegengesetzten Falle würde das positive Recht selbst das vernünftig Rechte verletzen, also kein Recht für vernünftige Menschen seyn.

Diese konkrete Erscheinung ist ihrer Natur nach, wie alles Empirische, dem Wechsel unterworfen, eben weil sie durch empirische Verhältnisse, durch die besonderen Sitten, Gebräuche, Lebensweise, Bildung und Lage eines Volkes vermittelt wird [1]. Darum darf und soll die Staatsgewalt mit sorgfältiger Beachtung der wechselnden Bedürfnisse des Volkes in den bestehenden Rechten durch Gesetzgebung ändern. Diese Aenderung darf aber nur die veränderlichen Rechte, niemals die unveränderlichen und der menschlichen Natur nothwendigen Rechte treffen — eine solche Aenderung würde den Zweck der Staatsgewalt vernichten.

Daß nun ein bloß positives, abänderndes, oder ganz neues Gesetz nicht eher verbinden könne, als es gehörig bekannt gemacht ist, liegt in der Natur der Sache. Denn alles, was nicht verboten ist, darf gethan, und was nicht geboten ist, darf unterlassen werden. Daher die Nothwendigkeit der Promulgation für bloß positive Gesetze. Daher auch die Unmöglichkeit, daß ein Gesetz rückwirkende Kraft habe, d. h. Handlungen rechtswidrig oder rechtsbeständig mache, welche nach den früheren Gesetzen gerecht oder ungerecht waren.

Wenn nun endlich, nach dem Vorigen in der Staatsgewalt die Befugniß enthalten ist, Gesetze zu geben, und gegebene wieder aufzuheben; so ist aus demselben Grunde auch die Befugniß darin enthalten, bestehende Gesetze authentisch zu erklären, und von bestehenden Gesetzen in einzelnen Fällen zu dispensiren. Nur darf in der Dispensation niemals

1) Nichts ist den Lehren der Geschichte mehr zuwider, als das Bestehende, weil es nun einmal historisch begründet ist, selbst dann noch hartnäckig halten wollen, wenn es den Bedürfnissen der Zeit nicht mehr entspricht. Solches Streben muß nothwendig Widerstreben und damit verderbliche Kämpfe erzeugen. Daß es auf der andern Seite den Lehren der Geschichte widerspreche, das Bestehende ohne Noth und plötzlich niederreißen zu wollen, wird von Historikern den Philosophen oft genug vorgehalten; bedarf aber für die Philosophie selbst wohl keiner besondern Erinnerung. Welcher Philosoph, der den Namen verdient, hat auch jemals dergleichen Unverstand gelehrt? Revolutionäre Sanskülotten und Toiletten- und Konversationsphilosophen sollte man doch billig nicht in die ehrenvolle Gesellschaft der Philosophen versetzen.

die Erklärung enthalten seyn: daß eine an sich ungerechte Handlung gerecht sey oder w. d. s. i. erlaubt werde, und überdies soll die Dispensation den Zwecken des Staates mehr förderlich seyn, als die Aufrechthaltung des Gesetzes in dem besonderen Falle, weil außerdem die Dispensation den Zweck der Gesetze vereitelt.

Anmerkung.

1. Schmalz behauptet, die Eintheilung der Staatsgewalt in gesetzgebende, richtende und vollziehende Gewalt sey logisch unrichtig. (Rechtsphilosophie S. 284. ff.) „Es ist zuerst offenbar," sagt er, „daß die „vollziehende und richterliche Gewalt in Ansehung ihrer Gegenstände „verschieden sind. Dieser gehören die Justizsachen im Staate; jener „Finanzen, Polizey, auswärtige Angelegenheiten u. s. w. Denn man „verwechselt doch wohl nicht die exekutive Gewalt mit dem Amte des „Exekutors? — Also vollziehende und richterliche Gewalt sind nach ih„ren Gegenständen verschieden. — Die gesetzgebende aber hat mit bei„den die Gegenstände gemein. Sie gibt der richterlichen Gewalt die „Vorschriften, welche auf die einzelnen Justizsachen, und der vollziehen„den die, welche auf die übrigen eben erwähnten einzelnen Sachen an„gewandt werden sollen. Die Gegenstände also, die Sachen selbst, wel„che die gesetzgebende Gewalt bestimmt, sind keine andern, als diejeni„gen, mit denen die vollziehende und richterliche sich beschäftigen. Aber „darin unterscheidet sich die gesetzgebende von der vollziehenden und „richterlichen, daß jene im Allgemeinen ihre Bestimmungen gibt, diese „letzteren hingegen in den einzelnen Fällen diese Bestimmungen ausfüh„ren, die einzelnen Sachen nach jenen allgemeinen Bestimmungen be„stimmen. Die gesetzgebende Macht ist also offenbar in Ansehung des „Umfanges von den beiden anderen verschieden.

„Wenn nun die gesetzgebende von der richterlichen und vollziehenden „in Ansehung des Umfanges nicht der Gegenstände, die richterliche und „vollziehende unter sich aber in Ansehung ihrer Gegenstände, nicht des „Umfanges unterschieden sind: so ist wohl klar, daß jene berühmte Ein„theilung einen doppelten Theilungsgrund habe, daß sie also in sich selbst „unverständig seyn müsse," u. s. w. — Insofern jemand unter richterlicher Gewalt die Justizgewalt, das Recht über die Privatrechte und Strafen zu entscheiden, versteht, sind diese Bemerkungen vollkommen gegründet. Aber wenn man unter richtender Gewalt eine rechtsprechende (eine jurisdictio) versteht, d. h. die Befugniß für den einzelnen Fall zu bestimmen, was dem allgemeinen Gesetze gemäß sey: dann gehört die jurisdictio mit zu den formalen Gewalten (d. h. Rechten) der Staatsgewalt, und sie ist dann ein Zweig der exekutiven (gesetzausführenden Gewalt). Der Gesetzausführung ist nicht möglich a. ohne Angabe dessen, was nach dem Gesetze im einzelnen Falle geschehen müsse — (Rechtsprechung, Jurisdiktion), und b. ohne Veranstaltung von Maßregeln,

wodurch bewirkt wird, daß eben dies (der Spruch) nun auch vollzogen werde — (Exekution, Vollziehung im engern Sinne). — So genommen erstreckt sich die rechtsprechende Gewalt (die man auch etymologisch richtig wohl richtende Gewalt nennen kann) gerade so, wie die gesetzgebende und die inspektive Gewalt, auf alle und auf dieselben Gegenstände, in Rücksicht welcher überhaupt die Staatsgewalt thätig seyn darf und soll. 2. Man hat schon oft bemerket, daß die verschiedenen in der Staatsgewalt liegenden Gewalten (die das positive Recht auch Hoheiten nennt) nicht in der Wirklichkeit getrennt werden dürfen und können. Dies ist richtig insofern als die gesetzgebende Gewalt immer die höchste und alle anderen beherrschende seyn muß, wenn überhaupt ein gesetzlicher Rechtszustand durch die Staatsgewalt geltend gemacht werden soll, was ohne solche Unterordnung nicht möglich ist. Damit ist aber im Grunde wieder nur gesagt, daß Gesetzgebung und Gesetzausführung (und demzufolge dann auch die Aufsicht) wenigstens dadurch vereinigt seyn müssen, daß es keine andere Vollziehung und Aufsicht gebe als für die Gesetze. Eine vollziehende Gewalt, die nicht an die gesetzgebende gebunden wäre, müßte entweder Willkühr seyn oder andere Gesetze haben als die gesetzgebende, wodurch eine doppelte und verschiedene gesetzgebende Gewalt entstände — was ein Widerspruch ist. — Uebrigens ist Eintheilung der Hoheitsrechte oder Gewalten für wissenschaftliche Zwecke keine Trennung oder Theilung derselben in der Wirklichkeit.

## §. 158.

### bbb. Gesetzausführende Gewalt.

#### α. Gesetzanwendende Gewalt oder Gerichtsbarkeit (Jurisdiktion).

Die Ausführung der Gesetze, d. i. die Richtung aller einzelnen Handlungen im Staate durch die Gesetze, um welcher Richtung willen allein die Gesetze überhaupt existiren, erfordert nothwendig Beurtheilung der einzelnen im Staate vorkommenden, durch die Gesetze berührten, Handlungen, nach dem Maßstabe jener Gesetze, und den Ausspruch, daß eine besondere Handlung entweder gerecht oder ungerecht sey, und darum geschehen oder nicht geschehen dürfe, oder habe geschehen oder nicht geschehen dürfen, und demzufolge die durch das Gesetz für diese verschiedenen Fälle bestimmten Folgen habe. Daher die rechtsprechende Gewalt (Gerichtsbarkeit). Diese erstreckt sich natürlich auf alle Handlungen und Gegenstände, worauf sich die Gesetzgebung erstreckt, und so gibt es eine Polizey-Gerichtsbarkeit, Civil-

Gerichtsbarkeit, Criminal-Gerichtsbarkeit, Aemtergerichtsbarkeit u. s. w. Vorzugsweise bezeichnet man aber die Gesetzanwendung der Justiz-Gewalt mit dem Namen „Gerichtsbarkeit, Jurisdiktion". Zur Ausübung der rechtsprechenden Gewalt ist die Staatsgewalt immer verpflichtet und berechtigt, wo das Rechtssprechen nothwendig ist, folglich bei Civil-Streitigkeiten nicht, wofern die beleidigte Parthey nicht klagt, sondern auf ihr Recht verzichtet. Die Criminalgerichtsbarkeit dagegen soll immer ausgeübt werden, weil jedes strafwürdige Verbrechen, auch wenn der Verletzer nicht klagt, die Thätigkeit der Staatsgewalt um der gefährdeten Rechtssicherheit willen nothwendig macht. Die Staatsgewalt handelt hier ex officio. Die Erklärung der Justizgewalt über die Anwendung einer Justiznorm für einen besondern Fall nennt man Richterspruch, Urtheil, Sentenz; die gleiche Erklärung einer andern Gewalt Verfügung, Edikt, Befehl, Verbot, Entscheidung u. s. w. nach Verschiedenheit des Inhalts und der Form.

## §. 159.

### β. Vollziehende (exekutive) Gewalt.

Der nothwendige Zweck der Staatsgewalt ist dann erst vollständig erreicht, wenn der nach dem Gesetze gegebene Richterspruch oder Befehl das Handeln nach demselben zur Folge hat, weil dann erst das Rechtsgesetz vollkommen ausgeführt ist. Daher das Recht der Staatsgewalt, wenn die Rechtssprüche nicht ohne Zwang befolgt werden, durch alle erlaubten Zwangsmittel zu bewirken, daß überall im Staate geschehe, was die gesetzgebende Gewalt im Allgemeinen angeordnet, und die richtende demzufolge im Konkreten für die Staatszwecke als nothwendig erklärt hat — die vollziehende (exekutive) Gewalt. Diese Zwangsmittel sind offenbar nichts weiter, als wahre Vertheidigung, zur Abwehrung ungerechter Handlungen und ihrer Folgen. —

Vermöge der richtenden und vollziehenden Gewalt nun soll und darf der Regent

1. für das Rechtsprechen und für die Vollziehung aller Befehle und Verbote der Staatsgewalt (d. i. seiner

eigenen und der in seinem Namen von den Behörden gegebenen) besondere Beamten bestellen,

2. diesen Beamten besondere Vorschriften über die Vollziehung geben (Gerichtsordnungen und Dienstinstruktionen),
3. sich der gewaffneten Macht für die endliche Vollziehung aller Urtheile und Verfügungen der Staatsgewalt bedienen; und
4. nöthigen Falls jeden Staatsbürger ohne Ausnahme zur Mitwirkung für die Vollziehung anhalten.

## §. 160.

### ccc. Aufsehende Gewalt.

Alle bisher genannten Funktionen der Staatsgewalt, Rechtsprechen, Verfügen und Vollziehen jeder Art, sind ohne eine beständige Aufsicht über alle im Staate vorkommenden Handlungen nicht möglich; daher alle bisher aufgezählten Hoheitsrechte auch eine allgemeine Oberaufsicht der Staatsgewalt über alles was im Staate äußerlich geschieht nothwendig machen, weshalb denn auch gewöhnlich diese Aufsicht als eine eigene Funktion der Staatsgewalt mit aufgezählt wird [1]).

Vermöge dieser Gewalt darf der Regent über alle äußeren Handlungen im Staate ohne Ausnahme, wenn die Staatszwecke es erheischen, die nothwendigen Erkundigungen einziehen, und zu diesem Zwecke eigene Beamte halten. Gewöhnlich ist die allgemeine Aufsicht den Polizey-Beamten zugetheilt, die besondere Aufsicht über die Amtsführung der niedern Beamten den höhern Beamten; dem Regenten aber bleibt, was er immer durch Andere möge verrichten lassen, die Oberaufsicht über die Thätigkeit aller seiner Beamten stets eine unerläßliche Pflicht, und ein unverminderliches Recht, weil er nur dadurch der allgemeinen Pflicht eines Staatsoberhauptes Genüge zu thun vermag.

---

1) Der Streit über die Eintheilung der verschiedenen formellen Funktionen der Staatsgewalt scheint mir aus der Weise, wie dieselben hier entwickelt sind, von selbst entschieden werden zu können.

Ein Ausfluß der aufsehenden Gewalt ist die sogenannte freiwillige Gerichtsbarkeit (Jurisdictio voluntaria), das Recht, gewisse Handlungen, wovon Rechte abhängig sind oder werden können, zu genehmigen und zu auktorisiren, damit diese Handlungen nicht zum Nachtheil des Ganzen ohne alle Aufsicht geschehen, damit insbesondere den Streitigkeiten oder Zweifeln vorgebeugt werde, welche allenfalls darüber entstehen könnten.

§. 161.

d. Verfassung des Staates.

aa. Mögliche verschiedene Staatsformen.

Die Vernunft fordert um des höchsten Rechtgesetzes willen
1) die äußere Existenz einer Staatsgewalt, (vgl. §. 146) mit allen von §. 149 — 160 aufgezählten Rechten;
2) die Ausübung der Staatsgewalt nach allen ihren Theilen (vgl. §. 141.)

Die äußere Existenz der Staatsgewalt aber, oder die konkrete Darstellung derselben ist, wie die Darstellung einer jeden Gesellschaftsgewalt, in verschiedenen Weisen möglich und jede verschiedene Darstellung gibt dem Staate selbst nach seinen Grundbestandtheilen eine verschiedene Form — Staatsform. —

Eben so ist die Ausübung der Staatsgewalt in verschiedenen Weisen möglich, und da man die Ausübung der Staatsgewalt Regierung nennet, so gibt jede verschiedene Weise der Ausübung dem Staate eine verschiedene Regierungsform.

Beide, die Staatsform und die Regierungsform, bilden die **Verfassung** des ganzen Staates und die Rechtsnormen, wodurch diese Verfassung für einen besondern Staat bestimmt ist, heißen Staatsgrundgesetze, oder Staatsverfassungsgesetze [1].

---

1) Man sieht hieraus, daß jeder Staat in der Welt nothwendiger Weise irgend eine Verfassung haben müsse. Nur wo gar keine Staatsgewalt dargestellt wird, da gibt es auch keine Staatsverfassung. Man kann nur darüber streiten, welche Verfassung die beste sey, nicht aber darüber, welche Verfassung der Staat überhaupt haben solle. (vgl. §. 163.)

Das Subjekt der Staatsgewalt kann

1. ein Individuum,
2. eine moralische Person

seyn. Daher sind die Staaten in dieser Rücksicht Monarchien oder Polyarchien. Die letzten nennt man ohne Rücksicht auf den ursprünglichen Sinn des Wortes jetzt gewöhnlich allein Republiken.

Daß mehrere Individuen dieselbe Staatsgewalt zu gleicher Zeit als Individuen und nicht als eine moralische Person besitzen, ist unmöglich, weil die Staatsgewalt eine und eine untheilbare und höchste Gewalt ist, und ihrem Begriffe nach schon nothwendig die Aeußerung eines einzelnen Willens erfordert, so daß sie durch die verschiedenen Einzelwillen mehrerer Individuen in sich selbst vernichtet werden müßte.

In den Monarchien kann das Subjekt der Staatsgewalt 1) durch Wahl, 2) durch Geburt, 3) durch beide vereinigt, bestimmt werden. Daher Wahlmonarchien, Erbmonarchien, und Erbwahlmonarchien.

Die Polyarchie ist eine Aristokratie, wenn einige, eine Demokratie, wenn alle Staatsbürger, als Korporation, die Staatsgewalt besitzen. In den Aristokratien können die zur regierenden Korporation gehörenden Individuen wieder auf mancherley Weise bestimmt werden, in den Demokratien aber ist jeder stimmfähige Mitbürger als solcher Mitglied der regierenden Korporation, weil hier die Staatsgewalt bei der Staatsgemeinde ist.

Anmerkung.

Der Ausdruck Monarch wird im positiven Staatsrechte gewöhnlich nur denjenigen regierenden Individuen gegeben, welche den Titel Kaiser oder König führen. Das ist aber nur zufällig; dem Sinne des Wortes nach ist jeder andere Herrscher, welcher eine wahre Staatsgewalt besitzt, ein Monarch. —

Ueber die verschiedenen Arten der Bestimmung des regierenden Individuums durch Wahl und Geburt im Vortrage.

Mit der Monarchie darf nicht verwechselt werden die Despotie. Diese ist das Gegentheil der Monarchie, eine Nichtdarstellung der Staatsgewalt durch einen Einzelnen. In der Despotie ist die individuelle Willkühr des Einzelnen Gesetz für Alle, ohne Rücksicht darauf ob diese Willkühr auch der Wille Aller seyn könne oder nicht. Die

Maxime, die Herrschaft über die natürlichen Gränzen der Staatsgewalt auszudehnen, nennt man Despotismus. — Von der Despotie wieder verschieden ist die Tyrannie, eine durch ungerechte Gewalt in Besitz genommene Staatsgewalt. — Davon verschieden ist wieder Tyrannei, Gewalt, die kein Gesetz rechtfertigt. —

In der Aristokratie herrschen die angesehensten Bürger. Sie kann ausarten in Oligokratie, worin Einige sich die Herrschaft widerrechtlich anmaßen. In der Demokratie herrscht die ganze stimmfähige Bürgergemeinde, und diese ist also das Subjekt der Staatsgewalt. Man sieht leicht, daß diese Staatsform nur in kleinen Staaten praktisch möglich sey; in großen ist sie kaum für die Gesetzgebung, geschweige denn für die Gesetzvollziehung anwendbar. Die letzte erfordert überdies bei jeder Staatsform besondere Beamte.

## §. 162.

### bb. Mögliche verschiedene Regierungsformen.

Die Ausübung der Staatsgewalt kann durch das Subjekt der Staatsgewalt allein (in eigener Person oder auch durch Beamte) geschehen, oder mit Zuziehung der Unterthanen durch Repräsentanten derselben. Im ersten Falle besteht eine autokratische, im zweiten eine synkratische Regierung. Beide Regierungsformen können den Staatszweck erreichen, und von keiner läßt sich daher absolut behaupten, daß nur sie der Rechtsidee genügend entspreche. Ueber die Zweckmäßigkeit einer besondern Regierungsform können nur die besondern Verhältnisse und Bedürfnisse eines Volkes entscheiden.

### Anmerkung.

Daß die autokratische Monarchie, wenn sie in den Händen eines guten Regenten ist, die Interessen eines Volkes am kräftigsten fördere, lehrt wohl die Geschichte durch viele Beispiele, und ist an sich begreiflich. Daß dagegen die synkratische Regierungsform durchaus einen bedeutenden Grad von Bildung und überdies eine ganz besondere Richtung derselben im ganzen Volke erfordere, davon zeugen die Ereignisse unserer Zeit alle Tage. Ganz verkehrt und unphilosophisch ist es aber eine Form allein als die einzige gerechte aufzustellen, da die Philosophie alle zuläßt, welche dem Staatszweck genügen, und es offenbar von den empirischen und historischen Verhältnissen eines Volkes abhängt ob die eine oder die andere genüge, so daß auch nichts in der Welt verkehrter seyn kann, als ohne Rücksicht auf diese Verhältnisse, die eine in dem Wahne daß sie ein Ideal sey, der andern substituiren zu wollen.

## §. 163.

### cc. Mögliche verschiedene Verfassungen.

Da die autokratische, so wie die synkratische Regierung sowohl in Aristokratien als in Monarchien bestehen kann, und alternativ bestehen muß; so gibt es im Allgemeinen nur vier verschiedene Staatsverfassungen:

1) die autokratische Monarchie, oder die absolute Alleinherrschaft;
2) die autokratische Polyarchie, oder die absolute Aristokratie und die absolute Demokratie;
3) die synkratische Monarchie, oder die durch repräsentative Verfassung beschränkte Alleinherrschaft;
4) die synkratische Polyarchie, oder die durch repräsentative Verfassung beschränkte Aristokratie.

Alle vier sind an sich mit dem höchsten Rechtsgesetze vereinbar, weil sowohl die Autokratie als die Synkratie, und sowohl die Monarchie als die Polyarchie, nicht nur mit dem Rechtsgesetze, sondern auch in den angegebenen Weisen unter sich, vereinbar sind.

Eine besondere Art der synkratischen oder repräsentativen Verfassungen sind die sogenannten ständischen Verfassungen, welche wieder in vielen verschiedenen Weisen möglich sind.

## §. 164.

### dd. Rechtlich mögliche Entstehung einer Verfassung.

Da kein Staat ohne Verfassung möglich ist, so entstehen die Verfassungen mit den Staaten selbst, und können in allen den Weisen rechtlich entstehen, worin die Staaten selbst rechtlich entstehen können. Der Grund also, daß ein Staat gerade diese besondere Verfassung hat, kann nur eine historische Thatsache seyn, weil das Naturrecht keine besondere fordert, sondern überhaupt verschiedene zuläßt. (vgl. §. 163.)

Rücksichtlich des historischen Entstehungsgrundes sind aber die Staaten entweder

1. durch ausdrücklichen göttlichen Willen entstanden — Theokratien, oder 2. durch menschlichen Willen und zwar a. durch Gewalt — Militärherrschaften, b. ohne Gewalt, und zwar aa. ursprüngliche: α. Patrimonialherrschaften β. Vertragsherrschaften — insbesondere Wahlreiche; bb. abgeleitete: α. Feudalherrschaften, β. sonst verliehene.

Bei den ersten und zweiten geht die Verfassung von dem Willen des Herrschers aus; bei den dritten von freier Uebereinkunft; bei den vierten von Uebertragung des Rechtes. Alle diese Gründe bestehen entweder schon vor dem Rechtsgesetze, oder können, anfangs nicht davor bestehend (wie bei den Militär-Herrschaften), später davor bestehend werden, wie das aus dem allgemeinen Naturrechte, und aus dem über das Subjekt der Staatsgewalt Gesagten erhellt. — Bei den Urstaaten läßt sich der historische Grund der Entstehung nicht nachweisen; er kann also jeder der vorher genannten gewesen seyn [1]. Jeder Besitzer einer Staatsgewalt muß auf einem dieser Wege zum Besitze gekommen seyn, weil keine anderen möglich sind. Wer ein Recht auf die erledigte Staatsgewalt habe, das hängt offenbar lediglich von dem System und dem Grundsatze ab, den hierüber das positive Recht gibt.

## §. 165.

### cc. Rechtlich mögliche Abänderung einer Verfassung.

Da jede besondere Verfassung nach dem Vorigen nothwendig eine positive Rechtsnorm ist, so ist sie, wie alle positive Rechtsnormen, der Abänderung unterworfen, insoweit überhaupt eine solche zulässig ist, (vergl. §. 157.); aber, wie alle anderen positiven Rechte, nur der Abänderung

---

1) Geistliche Herrschaften im Sinne des Herrn v. Haller zähle ich deswegen nicht neben den hier genannten auf, weil die geistlichen Herrschaften entweder Patrimonial-Herrschaften oder eine von den drei folgenden seyn müssen. Das bloße Bedürfniß der Belehrung mag wohl die Menschen in eine Schule oder Kirche führen; kommt aber nicht ein anderes Bedürfniß oder eine andere äußere Thatsache hinzu, so kann die Schule oder Kirche unmöglich zum Staate werden.

durch die rechtbestimmende Auktorität, oder die Staatsgewalt. Weil nun das Daseyn einer bestimmten Verfassung in einem Staate immer auch die Wirkung hat, daß nur in einer bestimmten Weise die Staatsgewalt sich äußern kann (vergl. §. 162.); so ist die Abänderung einer besondern Verfassung auch nur in einer bestimmten Weise rechtlich möglich.

Ins Besondere darf daher in der autokratischen Monarchie nur der Regent, in der autokratischen Aristokratie nur die regierende Korporation (der souveräne Rath) die Verfassung ändern; beide dürfen dasselbe auch in der synkratischen Monarchie und Aristokratie, aber hier nur mit Zuziehung der Repräsentanten des Volkes in der verfassungsmäßigen Weise; in der Demokratie darf nur die Bürgergemeinde selbst die Verfassung ändern. Jede nicht auf dem rechtlichen Wege unternommene Veränderung der Verfassung nennt man Revolution; jede rechtlich unternommene Veränderung derselben Reform. Jede den Staatszwecken widerstreitende Aenderung ist übrigens in den Monarchien und Aristokratien nach dem Naturrechte ungerecht; nur in der Demokratie ist jede Aenderung recht, welche kein Urrecht verletzt, wie schädlich sie übrigens seyn möge: denn durch einen allgemeinen Volksbeschluß nimmt jedes Mitglied, wenigstens wenn Stimmeneinheit vorhanden ist, freiwillig an dem Beschlossenen Theil.

Anmerkung.

Jede gänzliche Reform der Verfassung ist zwar allerdings auch eine Revolution: aber der Sprachgebrauch hat einmal dies Wort vorzugsweise für die Bezeichnung der rechtswidrigen Umänderung der Verfassung gewählt. Aus dem über die Verfassung Gesagten geht hervor, daß eine Revolution sich auf ganz verschiedene Dinge beziehen, und daß sie namentlich auch dadurch vor sich gehen kann, daß ein neuer Regent nach einer andern als der in der Verfassung feststehenden Regel bestimmt wird, ohne daß Volk und Regent darüber einig sind. Geschichtlich aber und nach der Natur der Sache findet unter der Reform und Revolution das Verhältniß Statt, daß die Verweigerung der zeitgemäßen Reformen am Ende immer eine Revolution hervorruft. Daß aber während des Verlaufes einer Revolution, eben weil sie ein Hinwegsetzen über das feststehende positive Recht ist, und weil sie ohne große Aufregung großer physischen Kräfte sich nicht ereignen kann,

nach den Grundsätzen des friedlichen Rechtes verfahren werde, ist nach der Natur der Dinge niemals zu erwarten, und es hat sich bis auf unsere Tage in der ganzen Geschichte bewährt, daß das Gegentheil unvermeidlich sey.

## §. 166.

## BB. Das Völkerrecht.

### a. Begriff des Völkerrechtes und Zusammenhang dieser Materie mit dem Vorigen.

Nach §. 139. ist die Staatsgewalt auch in ihrer Richtung nach außen hin eine vernunftrechtlich nothwendige Gewalt. Sie ist in dieser Richtung die Pflicht und das Recht, alle Rechte des Ganzen und aller Einzelnen gegen alle außer dem Staate befindlichen Rechtssubjekte zu erhalten und zu vertheidigen. Durch sie wird das Volk oder die Nation, welche sie regiert, zu einer moralischen Person, und erhält dadurch alle Rechte einer jeden moralischen Person. Der Inbegriff der wechselseitigen Rechtsverhältnisse zwischen einer solchen durch die Staatsgewalt dargestellten moralischen Person, oder, weil auch hier die Staatsgewalt in Bezug auf das Recht den Willen Aller und jedes Einzelnen zu bestimmen hat, zwischen der Staatsgewalt und jedem außer dem Staate befindlichen Rechtssubjekte, ist das äußere Staatsrecht. Ist das andere Rechtssubjekt in den gedachten Verhältnissen gleichfalls ein Staat, so nennt man jenen Inbegriff von Rechtsverhältnissen das Völkerrecht, weil Staaten einander gegenüber Völker heißen.

Das Verhältniß der Staatsgewalt gegen auswärtige Individuen bedarf keiner eigenen Betrachtung, weil diese Individuen entweder Mitglieder eines andern Staates sind, — und dann ihr Verhältniß, wie jeder sieht, ein völkerrechtliches ist; oder sie das nicht sind, — und dann ihr Verhältniß offenbar nach den Grundsätzen über die Polizey zu beurtheilen ist.

Die wechselseitigen Rechtsverhältnisse der Staaten gegen einander können aber aus dem natürlichen Rechtsgesetze oder aus positiven Normen abgeleitet werden — daher ein

natürliches und ein positives Völkerrecht. Hier ist das Erste die Aufgabe. [1])

Um diese Aufgabe zu lösen kann man füglich das Verhältniß der Staaten, wie das Recht der Individuen gegen Individuen, erst absolut dann hypothetisch betrachten.

Anmerkung.

Wegen der Behauptung daß von einem Rechte im strengen Sinne des Wortes zwischen Völkern nicht die Rede seyn könne verweise ich auf §. 141. Anmerkung. Diese und ähnliche Behauptungen beruhen meines Erachtens auf unklaren Vorstellungen, wie hier z. B. hauptsächlich auf der Vorstellung, daß durch Statuirung eines Rechtes im Völkerverhältnisse ein Recht über die Völker statuirt und die Unabhängigkeit eines Volkes und Souveränität der Regierungen aufgehoben würde; während doch nur behauptet wird, daß ein Volk wahre Rechte habe, die es einem andern Volke gegenüber vertheidigen dürfe. Bleibt man hiebei stehen, so muß ich für meine Person gestehen, daß mir nichts sonderbarer vorkommt, als wenn man solche Rechte leugnet. Denn wer wollte wohl im Ernst behaupten, daß Einzelne wahre Rechte haben, einem ganzen Volke dagegen solche Rechte nicht zukommen? — Geht man aber weiter, und leugnet ein Völkerrecht in dem Sinne, daß ein Volk als solches keine Schranken seiner rechtlichen Freiheit habe: so läßt man für Völker den heillosen Grundsatz, daß Recht sey was Einer vermöge, gelten, und würdigt dadurch Völker und Regierungen eben so tief herab, als man die Einzelnen durch Beschränkung der Freiheit hochstellt. Eine Freiheit ohne Schranken ist und bleibt für die Vernunft ein Unding, weil sie selbst, die Vernunft, dabei als Gesetzgeberinn und Leiterinn ausgeschlossen ist, und sich selbst verachtet und in den Staub getreten sieht. Eine Freiheit ohne Schranken ist Willkühr, und Willkühr ist eben weil sie kein Gesetz achtet, auch eine Feindinn der Vernunft, die überall Ordnung und Gesetz will. Daß Tausende zügellos unvernünftig handeln, kann der Vernunft eher ein Grund seyn, die Verachtung des Gesetzes um so schändlicher zu finden, als wenn Einzelne so handeln: da das Handeln von Tausenden, die durch eine regelmäßige Gewalt und einen Reichthum von Intelligenz geleitet werden, viel leichter gesetzmäßig eingerichtet werden kann, als das Handeln des Einzelnen, wenn dieser sich, wie die Tausende, ohne höheren Richter selbst überlassen ist. Warum soll es denn weniger vernunftwidrig und

1) Diejenigen freilich, welche ohne Obrigkeit alles Recht leugnen, können folgerecht weder ein natürliches noch ein positives Völkerrecht zulassen. Daß aber kein besonderes Studium dazu gehöre, um jenes Leugnen als vollgültigen Beweis einer ignorantia philosophiae crassa et supina zu erkennen, ist im Eingange dieses Buches hoffentlich nur zum Ueberflusse nachgewiesen.

ungerecht seyn, wenn eine Million Menschen einen durch nichts hervorgerufenen Angriff auf irgend eine, sey es auch nur e i n e Persönlichkeit machen, als wenn Einer ihn macht? — Ich dächte der Angriff wäre dort um so schändlicher und ungerechter, je mehr der Angreifenden sind, und je weniger Interessen Millionen haben können einen solchen Angriff zu machen als Einer. — Uebrigens mag man hierüber denken was man will: so viel ist gewiß, daß wenigstens mit der größten Konsequenz durch Entwickelung einzelner Sätze aus unserem Rechtsgesetze das Recht der Menschen, in Staatsverbindungen zu leben, gefolgert werden kann, und daraus weiter das Recht sich andern Völkern gegenüber als Staat zu behaupten; und auf alle Fälle bleibt es, bei dem Leugnen alles Rechts unter Völkern in dem Sinne, daß Völker thun können was sie wollen, unumstößlich wahr: daß sie folglich auch nach einem solchen Völkerrechte leben können, wie dasselbe von mir und vielen Anderen aufgestellt wird. Ob sie dabei bestehen bleiben können, ist vielleicht eine andere Frage; aber nach meiner Theorie kann ein Volk seine Existenz durch jede Art von List und Gewalt, nur nicht durch unsittliche Schändlichkeiten behaupten. Daß das Völkerrecht auf diesem Wege sich nur nach Privatrechtsgrundsätzen ausbilde, ist bloß in sofern wahr, als behauptet wird, daß gewisse Grundsätze, z. B. Verträge müssen gehalten werden, die für Private gelten, auch für Völker als geltende Grundsätze aufgestellt werden, keineswegs aber in sofern wahr, als wenn man hier keine dem Völkerverhältniß eigenthümlichen Grundsätze auffinden könne, oder auch nur, als wenn die einzelnen Folgerungen aus den beiden Rechten gemeinschaftlichen Grundsätzen in ihren Einzelnheiten dieselben seyen. Das ist schon deswegen unmöglich, weil die Objekte und Voraussetzungen ganz verschieden sind. Um dies einzusehen bedarf es auch nur einer Vergleichung der Theorien beider Rechte, wo sie in den allgemeinen Principien zusammentreffen, z. B. der Theorien der Völkerverträge und der Privatverträge. — Daß vom Rechte der Einzelnen bei der Deduktion der völkerrechtlichen Verhältnisse ausgegangen werden müsse ist und bleibt so wahr, als es ewig vor der Vernunft unmöglich seyn und bleiben wird, daß das Recht der menschlichen Individualität, was sich auf die menschliche Natur mit Nothwendigkeit gründet, durch irgend menschliche Verhältnisse, seyen es auch Staats- und Völkerverhältnisse, jemals vernichtet werden könne. Ein Staat der die menschliche Existenz seinen Verhältnissen zum Opfer bringt, ist ein unmenschliches Gebilde menschlicher Leidenschaft und Verirrung und um nichts besser, als das heidnische Priesterthum mit seinen scheuslichen Menschenopfern! (Vgl. oben §. 37. und §. 141. Anmerk.)

§. 167.

b. Grundsätze des Völkerrechtes.

## aa. Absolutes Völkerrecht.

### aaa. Recht der politischen Persönlichkeit.

Jedes Volk hat nach den Grundsätzen des allgemeinen Naturrechtes und ins Besondere des Staatsrechtes das Recht, durch Anerkennung einer Staatsgewalt und einer eigenen Verfassung als ein Ganzes zu existiren, und ist als Ganzes zu allem Thun und Lassen berechtigt, wodurch es als Selbstzweck erscheint, so lange nicht die freie Existenz anderer Rechtssubjekte innerhalb der im Rechtsgesetze gegebenen Schranken dadurch unmöglich gemacht wird. Jedes Volk hat folglich das Recht der politischen Persönlichkeit, und darf folglich wie jede moralische Person sich aller zur Erhaltung jener Persönlichkeit naturrechtlich erlaubten Mittel bedienen.

Jedes Volk darf also als Staat existiren und darf als solcher selbst eigenmächtig handeln, so lange andere Völker und Rechtssubjekte dabei als Selbstzwecke bestehen können, indem diese, wie das Frühere gezeigt hat, und wie sich unmittelbar aus dem höchsten Rechtsgesetze ergibt, ein gleiches Recht haben.

§. 168.

### bbb. Recht der Unabhängigkeit.

Aus dem Rechte der politischen Persönlichkeit folgt mit Nothwendigkeit das Recht der Unabhängigkeit von jedem anderen Volke. Nur vom Rechtsgesetze ist ein Volk anderen Völkern gegenüber abhängig. Selbst für mehrere Völker, welche in einem Lande oder Erdtheile neben einander wohnen, läßt sich eine rechtliche Nothwendigkeit, ein Völkertribunal oder Fürstenoberhaupt zu konstituiren oder anzuerkennen, nicht erweisen. Auch ohne eine solche Anstalt ist das Rechtsgesetz zwischen Völkern wohl ausführbar, und selbst mit einer solchen Anstalt würde dasselbe am Ende doch nur durch

dieselben Mittel ausführbar bleiben, welche auch ohne dieselbe die einzigen zum Ziele führenden sind.

Kein Volk hat folglich das Recht, sich in die Angelegenheiten eines anderen Volkes zu mischen, es sey denn, daß durch das Benehmen des anderen Volkes ihm die eigene Sicherheit gefährdet würde, oder daß das andere Volk in der That nicht als ein Staat sondern in streitende Partheien zerrissen existirte; denn in beiden Fällen würden die Grundsätze des Vertheidigungsrechtes zur Einmischung berechtigen (vergl. §. 106.).

Anmerkung.

Daher die Ungerechtigkeit der Eroberungskriege, die nicht Vertheidigung sind, der Bekehrungskriege zum Aufdringen der ewigen Seligkeit, oder zur Kultivirung eines unkultivirten Volkes.

## §. 169.

### ccc. Recht der Gleichheit.

Hieraus geht hervor daß alle Völker oder Staaten als solche einander rechtlich vollkommen gleich stehen, ohne alle Rücksicht auf die Größe des Gebietes, oder der Macht, oder der Bildung; — denn alle sind unabhängige moralische Personen. Das Naturrecht kennt also keinen Rang unter den Staaten; nur ein positives Recht kann denselben begründen, jedoch nicht zum Nachtheile der unabhängigen Persönlichkeit, so lange die Staaten als getrennte Staaten neben einander existiren.

## §. 170.

### ddd. Recht des erlaubten Verkehrs.

Jedes Volk hat folglich auch auf gleiche Weise ein Recht mit jedem andern Volke allen Verkehr anzuknüpfen und zu unterhalten, welcher rechtlich erlaubt ist. Ein solcher Verkehr aber ist der Natur der Sache nach, wenn er nicht Verkehr unter den Einzelnen in den Völkern, sondern Verkehr unter den Völkern seyn soll, nur durch die Subjekte der Staatsgewalt

möglich. Daher ist der Regent überall das Organ und der Repräsentant des Ganzen, wo dieses mit einem andern Volke als Ganzem (oder auch nur mit irgend einem Rechtssubjekte) verkehren will. Was für ein Verkehr zwischen Völkern physisch möglich sey, das gibt die Erfahrung; was für einer rechtlich möglich sey, muß nach den Grundsätzen des allgemeinen Naturrechtes und nach denen des hypothetischen Völkerrechtes beurtheilt werden.

## §. 171.

## bb. Hypothetisches Völkerrecht.

### aaa. Recht des geschlossenen Staatsgebietes und des Staats- und National-Eigenthums.

Wenn das Grundeigenthum Privateigenthum ist, so bildet dieses nach §. 148. von selbst das Staatsgebiet. Außerdem aber kann jedes Volk eben so wie der Einzelne und wie jede moralische Person durch alle naturrechtlich und nach positivem Rechte erlaubten Mittel Eigenthum aller Art, ins Besondere auch Grundeigenthum erwerben.

Alles Grundeigenthum ferner, es mag Privateigenthum oder Staatseigenthum seyn, darf die Staatsgewalt, schon vermöge der Polizeygewalt, als geschlossenes Gebiet behandeln, d. h. nicht, sie darf jeden Ausländer, welcher es betritt, als Feind behandeln; aber sie darf ihm den Eintritt in dasselbe, je nachdem es die Staatszwecke erheischen, verstatten oder verbieten, und darf aus demselben Grunde die Erlaubniß des Eintrittes, außer der allgemeinen Bedingung, daß er kein Recht verletze, an besondere Bedingungen knüpfen.

Daher das Recht der Zölle, das Recht des Heimfalls (jus albinagii), das Recht, den Durchzug von Fremden durch das Staatsgebiet, die Ansiedelung von Fremden in demselben zu verbieten, oder zu erlauben; das Recht fremde Verbrecher zu ergreifen und auszuliefern, oder nicht; das Recht ausländische Verbrecher wegen Verbrechen, die auf dem Staatsgebiete verübt sind, zu bestrafen, u. s. w.

Es ergibt sich hieraus, daß es kein Weltbürgerrecht (jus hospitalitatis universalis oder cosmopoliticum) gebe.

Aber die offene See darf von keinem Volke als sein Eigenthum behandelt werden, außer etwa insofern ein Besitzverhältniß, d. i. eine fortdauernde ausschließende Herrschaft über dieselbe möglich ist. In Bezug auf das Meer läßt sich also wohl ein Weltbürgerrecht behaupten, weil das offene Meer nicht zu einem geschlossenen Gebiete gemacht werden kann.

Das Staatsgebiet nun, alles Staatseigenthum und alles Privateigenthum zusammengenommen, kann jeder Staat einem andern Staate gegenüber als Volks- oder National-Eigenthum, als Gegenstand der ausschließenden Herrschaft für sein Volk betrachten, welche Herrschaft dann freilich, je nachdem das Eigenthum öffentliches oder Privat-Eigenthum ist, auf eine verschiedene Weise ausgeübt wird.

Das Nationaleigenthum kann im Allgemeinen nicht anders verloren werden, als

1. durch erlaubte Entsagung des zum Besitz Berechtigten,
2. durch den physischen Untergang des Eigenthums oder des Besitzers.

Eine besondere hierbei in Betracht kommende Frage ist, ob ein Theil des Staatsgebietes, oder das ganze Staatsgebiet vom Regenten an einen Andern abgetreten werden dürfe. Wenn eine solche Abtretung keine ungerechte Veränderung in der Staats- oder Regierungsform hervorbringt, oder nicht gegen die bestehenden positiven Staatsgrundgesetze verstößt, ist dies allerdings rechtlich möglich. Nur muß das neue regierende Individuum der Regierung fähig seyn, und die Abtretung selbst darf nicht Gefahren für den Staat erzeugen. Auch ist, wenn nicht das positive Recht ein Anderes festsetzt, die Einwilligung des Volkes zu einer solchen Abtretung erforderlich. (Vgl. §. 164. u. 146. S. 255.)

## §. 172.

### bbb. Rechte aus Verträgen.

Da alle selbstständigen Völker von einander unabhängig sind, so ist der Verkehr zwischen ganzen Völkern zunächst nur durch Verträge möglich. Verträge aber sind dann für

Völker sowohl als für Einzelne rechtlich verbindend, weil Verletzung der Verträge an sich ungerecht ist, und also unter allen Verhältnissen ungerecht bleibt, welchem Rechtssubjekte auch die Verletzung durch Brechen eines Vertrages widerfahren möge. Daß übrigens die Völkerverträge, wenn sie eine Verbindlichkeit erzeugen sollen, aller allgemeinen Erfordernisse eines gültigen Vertrages bedürfen, versteht sich ebenfalls von selbst, da die Grundsätze des allgemeinen Naturrechtes unter allen besondern Verhältnissen ihre Gültigkeit behalten (vgl. §. 119.). Diese allgemeinen Erfordernisse machen hier der besondern Beschaffenheit der kontrahirenden Theile wegen einige besondere nothwendig.

Ein Völkervertrag darf nämlich:

1. nur von der Staatsgewalt, oder, was dasselbe ist, vom Regenten (in eigener Person oder durch Bevollmächtigte) geschlossen werden (vgl. §. 170.).
2. Die vom Regenten gegebene Einwilligung muß eine durch die besondere Verfassung seines Landes erlaubte Regierungshandlung seyn (vgl. §. 165. 141.).

Die Verbindlichkeit aus einem gehörig geschlossenen Völkervertrage erstreckt sich nicht bloß auf die Person des Regenten, oder auf die Personen der jetzt lebenden Mitglieder des Volkes, sondern auf das ganze Volk als moralische Person, ohne Rücksicht auf die Individuen. Denn das ist eben der Unterschied eines Völkervertrages von einem Privatvertrage, daß in jenem sich der durch die Staatsgewalt bestimmte Gesammtwille der ganzen moralischen Person ausspricht, ohne Rücksicht auf den etwa abweichenden individuellen Willen Einzelner, wogegen in diesem gerade nur dieser individuelle Wille ausgesprochen wird. Die Beschränkung eines Völkervertrages auf die Lebenszeit eines bestimmten Regenten oder anderer Personen muß daher, wenn sie statt finden soll, auf besonderen, aus dem Vertrage selbst oder aus seinen Umständen erkennbaren, Gründen beruhen.

Dem Inhalte nach beziehen sich die Völkerverträge entweder

1. auf friedlichen Verkehr, oder
2. auf feindliche Verhältnisse.

Zu den ersten gehören alle Kauf-, Tausch-, Handels-,

Schiffahrts-Verträge, Verträge über Posten, Straßen, über Polizey-Anstalten, über Staatsrechts-Servituten, u. s. w.

Zu den letzten gehören die Bündnisse, Friedensschlüsse und Guarantien. Bündnisse sind Verträge, wodurch Völker sich Beistand gegen Feinde versprechen. Sie sind gerecht, wenn sie gegen ungerechte Angriffe schützen, ungerecht, wenn sie das Unrecht vertheidigen, oder zur Vertheidigung nicht nothwendige Angriffe unterstützen sollen. Guarantien sind Verträge, wodurch ein Staat dem andern für die Erhaltung bestimmter bestehender Rechte seine Hülfe verspricht.

Wie andere Verträge, so können auch Völkerverträge durch Nebenverträge und sichernde Handlungen, durch Bürgschaften, Pfänder, Geißeln u. s. w. verstärkt werden.

Die Aufhebung der Völkerverträge ist, weil solche Verträge wahre Verträge sind, an die Grundsätze des allgemeinen Naturrechtes über die Aufhebung der Verträge gebunden.

## §. 173.

### ccc. Recht des Krieges.

Eine nothwendige Folge aus dem Rechte der politischen Persönlichkeit ist das Recht jedes Staates, jede Beeinträchtigung seiner absoluten oder hypothetischen Rechte, und die Folgen derselben, durch Vertheidigung von sich abzuhalten, ins Besondere das Recht des Krieges. Krieg nämlich ist der Zustand der Gewaltthätigkeit eines Volkes gegen ein anderes zur Abwendung oder Wiederaufhebung einer Rechtsverletzung. [1])

Rechtsverletzung aber widerfährt einem Volke

1. durch jedes Unrecht, welches dem Ganzen, also ins Besondere, welches den die Staatsgewalt darstellenden Personen zugefügt wird;
2. aber auch durch jedes Unrecht, was einem einzelnen Mitgliede des Volkes geschieht, zu dessen Schutz die Staatsgewalt verpflichtet ist.

---

1) Das Wort Krieg hat auch die engere Bedeutung der tödtlichen Gewaltthätigkeit zwischen Völkern. Diese ist in der allgemeinern enthalten.

Der Einzelne ist außer dem Falle der Nothwehr auch gegen Fremde nicht zur Gewalt, also auch nicht zum Kriege berechtigt, weil er durch Anerkennung einer Staatsgewalt sich aller nicht unentbehrlichen Selbsthülfe begeben soll (vgl. §. 139. 155.). Nur die Staatsgewalt also darf einen Krieg führen. Aber nicht ohne vorhergegangenes oder doch drohendes Unrecht. Denn alle Gewalt überhaupt, also auch der Krieg, ist ungerecht, wenn er nicht Vertheidigung gegen einen ungerechten Angriff ist (vgl. S. 139. §. 111 — 113.). Alle wahren Angriffskriege (Offensiv-Kriege) sind daher ungerecht. Ob aber ein Krieg offensiv sey, darf nicht nach dem Anfange der Thätlichkeiten beurtheilt werden, sondern nur nach dem Anfange der Rechtsverletzungen.

Das Recht des Krieges enthält nach den Grundsätzen des Vertheidigungsrechtes die Befugniß zu aller List und Gewalt gegen den Feind, welche nicht an sich in Bezug auf den Feind oder auf einen Dritten unmoralisch (§. 110.) und außerdem zur Vertheidigung nothwendig sind [1]), also zu Kriegslisten, Retorsionen, Repressalien, Feldzügen, Invasionen, Eroberungen. Diese Befugniß währt so lange bis der Zweck des Krieges, die Abwendung oder Wiederaufhebung der Rechtsverletzung erreicht ist, oder auf das Recht, ihn zu erreichen, verzichtet wird. Aber sie ist keine Befugniß zur Vertilgung des feindlichen Staates, es sey denn, daß dieser ganz und gar keine fremden Rechte anerkennen wolle, so daß nur Vertilgung zum Schutze übrig bleibt. Auch ist sie keine Befugniß zur Gewaltthätigkeit gegen den unbewaffneten Theil des feindlichen Volkes, welcher sich friedlich verhält. Denn dieser tritt persönlich nicht als Feind auf, und Gewalt gegen denselben ist unnöthig. Daher ist es auch ungerecht, Flüsse, Brunnen und Lebensmittel zu vergiften, und im höchsten Grade ungerecht, die streitfähige Mannschaft des Feindes zum Dienste gegen das Vaterland zu zwingen. Wegnahme des Privateigenthums ferner und

1) Daß aus der Immoralität der Vertheidigungsmittel überhaupt noch nicht ihre Widerrechtlichkeit folge, ist §. 110 nachgewiesen; die Beschränkung des Gebrauches solcher Mittel durch das positive Völkerrecht heißt Kriegsmanier, das Abweichen von dieser Beschränkung aus Noth oder zur Retorsion heißt Kriegsräson.

selbst des Staatseigenthums ist nur insofern zu rechtfertigen, als der gerechte erobernde Theil des Staats= oder Privateigenthums bedarf, um während des Feldzuges subsistiren zu können, und sich die Kosten des gerechten Krieges, wie auch überhaupt Schadenersatz zu verschaffen. [1])

Eine vorhergehende Ankündigung des Krieges ist nach dem Naturrechte nicht nothwendig, es sey denn die Wahrscheinlichkeit vorhanden, diese Ankündigung werde als Drohung schon die Aufhebung der Rechtsverletzung bewirken.

## §. 174.

### ddd. Recht des Friedens.

Eine nothwendige Folge aus dem Rechte des Krieges ist das Recht des Friedens, d. h. das Recht, durch einen Vertrag entweder für eine Zeit lang (Waffenstillstand) oder für immer den durch besondere Rechtsverletzungen oder Streitigkeiten herbeigeführten Kriegszustand aufzuheben. Daß dieses Recht nur der Staatsgewalt und nicht einem Einzelnen zustehe, ergibt sich aus dem Vorigen von selbst.

Ein Friedensschluß, welcher als wahrer Vertrag besteht, ist auch als solcher gültig und verbindend. Daß er auf der einen Seite gewöhnlich durch Gewalt erzwungen sey, ist kein Grund gegen seine Gültigkeit. Denn eine gerechte Gewalt macht die Einwilligung niemals ungültig, weil die gerechte Gewalt eben gegen eine ungerechte Verweigerung der Einwilligung gerichtet ist. Dann aber ist ein Friedensvertrag für den gezwungenen Theil nicht verbindend, wenn er durch einen Angriffskrieg einseitig erzwungen ist oder wenn er den besiegten Theil nöthigt, auf den Schutz der Urrechte zu verzichten, d. i. seine politische Persönlichkeit aufzugeben, oder sich der Willkühr des Siegers preis zu geben. [2])

---

1) Hiernach kann das Recht der Kaperei beurtheilt werden. Mit Recht leugnet Krug die Befugniß, artistische und litterärische Schätze wegzunehmen. Darin liegt wirklich eine Barbarei, weil dem Volke Bildungsmittel geraubt werden, welche als solche nicht zu einem Marktpreise taxirt werden können.

2) Das Aufgeben der politischen Persönlichkeit muß nicht verwechselt werden mit dem Aufgeben einer selbstständigen getrennten politischen

Ein ewiger Friede unter allen Völkern ist zwar eine Vernunftidee, aber nicht Idee der rechtsprechenden, sondern der moralischen Vernunft; im Rechte kann von Frieden überhaupt nur die Rede seyn unter Voraussetzung von Störungen des Friedens oder von Rechtsverletzungen (vgl. §. 14. S. 22. Nr. 2.). Uebrigens sieht man leicht, daß ein ewiger Friede dann erst möglich seyn werde, wenn Leidenschaften und Uebel werden von der Erde verschwunden seyn. Daß ein Völkertribunal denselben nicht realisiren könne, ist wohl klar, da die Ausführung der Sprüche eines solchen Tribunals immer wieder den Krieg nothwendig machen würde.

## §. 175.

### eee. Recht der Neutralität.

Wenn zwei Staaten Krieg führen, so hat jeder dritte selbstständige Staat das Recht, sich aller Theilnahme am Kriege zu enthalten und dagegen von allen Nachtheilen des Krieges befreit zu bleiben (Recht der Neutralität). Zum Schutze dieses Rechtes ist jedes Volk sich zu rüsten und mit anderen Völkern Verbindungen einzugehen befugt, (bewaffnete Neutralität, Allianz der bewaffneten Neutralität [1]).

Da die Neutralität selbst durch Unterstützung eines der Krieg führenden Theile als solchen verletzt wird; so hört auch das Recht der Neutralität dadurch auf: denn in einer solchen Unterstützung liegt ein Angriff auf den andern kriegführenden Theil, wodurch dieser zur Vertheidigung berechtigt wird. Dagegen hebt ein Krieg zwischen zwei Völkern das Recht eines neutralen Volkes, mit beiden oder mit einem von beiden frei zu verkehren, offenbar nicht auf — da-

Persönlichkeit. Die Vereinigung eines Staates mit einem andern unter ein und dasselbe Oberhaupt ist nach dem Naturrechte sehr wohl möglich; nicht aber die Unterwerfung unter eine willkührliche oder gar demoralisirende Gewalt, oder das Zulassen einer Anarchie.

1) Eine Folge dieses Rechtes ist, daß in einem Seekriege feindliches Gut auf neutralen Schiffen, und neutrales Gut auf feindlichen Schiffen nicht angetastet werden darf. Positives Herkommen und Uebereinkunft kann diesen Grundsatz ändern. Derselbe Grundsatz gilt von neutralem Gebiete und neutralem Gute.

durch würde dasselbe durch einen Streit zwischen Dritten in seinen Rechten benachtheiligt werden; es darf nur einen von beiden Theilen nicht im Kriegführen begünstigen. [1])

## §. 176.

### IV. Recht der Gesandschaften.

Man sieht leicht, daß aller Verkehr zwischen Völkern im Kriege wie im Frieden ohne einzelne von der Staatsgewalt bevollmächtigte Personen, und besondere für diese Personen geltende Grundsätze nicht wohl möglich sey. Daher das Recht der Gesandschaften.

Ein Gesandter (legatus) ist also ein Bevollmächtigter des Regenten zur Verhandlung von Angelegenheiten eines Staates mit einem andern Staate. [2])

Das Recht, einen solchen Bevollmächtigten zu schicken, steht nach dem Vorigen einem jeden selbstständigen Staate zu. Verpflichtet zur Absendung von Gesandten kann ein Staat gegen einen andern nur durch hypothetisches Recht seyn. Denn absolut ist kein Staat verpflichtet mit irgend einem andern etwas zu verhandeln. Eben so ist kein Staat ohne hypothetisches Recht verpflichtet, Gesandte anzunehmen oder durch sein Gebiet durchreisen zu lassen. (Vgl. §. 171.)

Die Rechte des Gesandten selbst sind allgemeine und besondere. Die allgemeinen sind nach dem Naturrechte Unverletzbarkeit und Exterritorialität.

Unverletzbar soll zwar in jedem Staate jeder Mensch seyn, der Gesandte aber in einem eminenten Sinne, selbst dann noch, wenn sein Staat mit dem Staate woran er gesandt wurde, im Kriege begriffen ist, und in einem höheren, durch strengere Ahndung der Verletzung geschützten, Grade.

---

1) Es ist daher an sich keine Verletzung der Neutralität, wenn einem kriegführenden Theile Waffen und sonstige Kriegsbedürfnisse als Handelsartikel zugeführt werden. Durch Herkommen und Verträge können diese aber zu Krieges-Contrebande werden. Insbesondere pflegt der Verkehr mit blokirten Orten als Verletzung der Neutralität betrachtet zu werden.

2) Unterschied der Gesandten von Agenten, Kommissarien, Abgesandten und Konsuln.

Denn ohne Unverletzlichkeit der Gesandten wäre gar kein Verkehr, auch nicht der pflichtmäßige, zur Erhaltung des Friedens bestimmte, Verkehr zwischen Völkern möglich, und Verletzung des Gesandten als solchen ist nicht Verletzung eines Einzelnen, sondern unmittelbar auch Verletzung dessen, wofür er handelt, des fremden Staates, ist darum für den Staat des Verletzers stets ungleich gefährlicher, als jede andere Verletzung.

Exterritorialität, oder Befreiung von der Landeshoheit oder Staatsgewalt des Staates, woran er gesandt ist, steht jedem Gesandten zu, weil er als Stellvertreter eines fremden, unabhängigen, Staates auftritt, nicht als einfache fremde Privatperson. Die Exterritorialität bezieht sich natürlich auf alles, was als zur Person des Gesandten gehörend angesehen werden muß. — Beide Vorrechte, die Unverletzlichkeit und die Exterritorialität, haben von selbst mehrere andere Rechte zur Folge, z. B. besondere Ehrenbezeigungen, sicheres Geleite, Sicherheit des Briefwechsels mit dem eigenen Staate, Freiheit von persönlichen Steuern, Freiheit des Quartiers, Freiheit von der Polizey, u. s. w.

Die besonderen Rechte jedes Gesandten werden ihm durch seine Vollmacht (pouvoirs, oder Creditiv) und seine Instruktion, und endlich durch besondere Uebereinkünfte mit dem fremden Staate bestimmt.

Der Auftrag eines Gesandten hört auf durch das Eintreten solcher Umstände, wodurch überhaupt eine Vollmacht aufhört, also durch den Tod des Gesandten, den Ablauf der Zeit, Beendigung des übertragenen Geschäftes, durch Aufkündigung von seiner Seite, durch Widerruf seines Mandanten, durch den Tod desselben. Besondere wegen der Natur der Gesandtschaft mögliche Beendigungsgründe sind: der Verlust der Staatsgewalt bei dem Regenten, welchen der Gesandte vertritt, Zurückschickung von Seiten des fremden Regenten und Tod dieses Regenten. [1])

---

1) Wofern, wie gewöhnlich geschieht, der Gesandte an die Person dieses Regenten gewiesen (bei ihm akkredirt) war. Eine weitere Ausführung des Gesandtschaftsrechtes, so wie der anderen einzelnen hier abgehandelten Rechte gehört in die gesonderte Vorlesung über das Völkerrecht.

§. 177.

# III. Kirchenrecht.

## A. Begründung des Kirchenrechtes.

### a. Begriff und Arten der Kirche.

Kirche nennt man jede Gesellschaft zur Erhaltung und Belebung der Religion in allen Mitgliedern der Gesellschaft. Weiterhin freilich auch in allen anderen Menschen, doch nicht zunächst. Eine Gesellschaft welche sich unmittelbar den Zweck setzt, unter anderen Menschen Religion zu verbreiten, ist eine Missions= oder Bekehrungsgesellschaft, aber noch keine Kirche. [1])

Die Religion aber geht nothwendig von der Erkenntniß Gottes und seines Verhältnisses zur Welt und zum Menschen aus [2]); denn sie ist eine bestimmte Gesinnung und Stimmung des Gemüthes gegen Gott, welche, psychologisch nothwendig, ohne eine vorhergegangene Erkenntniß nicht entstehen kann.

Diese Erkenntniß ist nun ferner nach Verschiedenheit der Quellen, woraus sie geschöpft wird, wesentlich verschieden; und selbst eine und dieselbe Erkenntnißquelle kann nach verschiedenen Grundsätzen benutzt und zur Grundlage verschiedener theologischen Systeme gemacht werden [3]). Weil nun

1) Daß der Kirche hier wieder ein bestimmter Zweck untergelegt wird, darf wohl nach dem, was früher in Ansehung des Staates über solche Zwecke gesagt ist, nicht mehr gerechtfertigt werden.

2) Es gibt zwar Theologen und Philosophen, bei denen umgekehrt die Erkenntniß Gottes aus der Religion hervorgeht. Das sind aber wohl besonders organisirte Naturen, bei denen alles umgekehrt, wie bei andern Menschen geht, so wie es auch unter den Theologen beglückte Menschenkinder gibt, die hier auf Erden schon über die Stufen, welche gemeine Seelen betreten müssen, kühn hinwegspringend, wie die Engel Gottes unmittelbar unsern Herrgott anschauen, ohne erst, wie die gemeinen Seelen einer mittelbaren Erkenntniß Gottes, oder eines Beweises für das Daseyn Gottes zu bedürfen. Der Apostel Paulus scheint noch nicht einmal so weit gekommen zu seyn, weil er meint, die Heiden müssen Gott aus seinen Werken erkennen.

3) So schöpfen bekanntlich Katholiken und Protestanten ihre theologischen Lehren nach verschiedenen Grundsätzen aus der Bibel.

psychologisch nothwendig die Religion wie jede Gesinnung verschieden ist, je nachdem die zu Grunde liegende Erkenntniß verschieden ist; so kann es so viele Kirchen geben, als es verschiedene theologische Systeme gibt, welche zur Grundlage für die Erweckung und Erhaltung der Religion gemacht werden können.

Das Naturrecht hat dann, wie überall, die allgemeine Frage, was nach dem Rechtsgesetze recht sey, was nicht, auf den besonderen vorliegenden Gegenstand, hier auf die Kirche zu beziehen, oder w. d. s. i., hat zu bestimmen, ob nach dem Rechtsgesetze Kirchen zulässig oder nothwendig seyen, und welche Verhältnisse in denselben Statt finden können, welche nicht.

Anmerkung.

Nach manchen Rechtslehrern soll das Kirchenrecht gar nicht als ein besonderes Recht neben dem Staatsrechte behandelt werden. Sie behaupten, daß in der Staatsgewalt auch eine Kirchengewalt liege, und daß daher das Kirchenrecht nur ein Theil des Staatsrechtes sey. Gegen diese Ansicht berufe ich mich theils auf die oben gegebene Deduktion der Staatsgewalt und ihrer Rechte, welche kein solches Resultat gegeben hat, wornach vielmehr die Religionsübung und alle kirchlichen Handlungen frei gegeben werden sollen, und die Staatsgewalt überall, wo es sich um Erfüllung positiver Religionspflichten handelt, nur ohne allen Zwang auftreten darf; theils verweise ich auf die nachfolgenden §. 178. 179., wo diese entgegengesetzte Ansicht ausdrücklich bewiesen wird.

## §. 178.

### b. Allgemeines Recht aller Kirchen.

Wenn auch die sich selbst überlassene Vernunft den Menschen nicht verpflichtet, in Gemeinschaft mit anderen Menschen durch zweckmäßige Mittel die Religion in sich und in Anderen zu erwecken und zu erhalten; so steht es doch, nach dem Rechtsgesetze in seiner Willkühr, eine solche äußere Gemeinschaft zu bilden, oder an einer schon vorhandenen Theil zu nehmen, so lange nicht andere Menschen durch diese Gemeinschaft verhindert werden, als Selbstzwecke zu existiren, oder so lange diese Gemeinschaft nach dem Rechtsgesetze als moralische Person existiren kann. (Vgl. §. 102.) Folglich hat

jede Kirche, welche den Forderungen des Rechtsgesetzes an eine moralische Person entspricht, ein Recht zu seyn, weil sie nichts Anderes ist, als eine durch das Rechtsgesetz eingeräumte besondere äußere Erscheinung der menschlichen Freiheit [1]).

Für die, von der Wahrheit einer göttlichen Offenbarung überzeugte, Vernunft wird, wenn diese Offenbarung Theilnahme an einer Kirche fordert, diese Theilnahme Pflicht, und also das Recht der Theilnahme ein Urrecht. (Vgl. §. 65. [2]).

Das Irrige im Glauben oder in der religiösen Ansicht, was vielleicht bei der Bestimmung zur Theilnahme an einer besonderen Kirche zu Grunde liegt, kann in dem Rechte durchaus nichts ändern; denn auch der Irrthum hat ein Recht zu seyn, innerhalb der vom Rechtsgesetze bestimmten Schranken [3]).

Weil nun jede Kirche nur durch Lehren und durch äußeren Ausdruck religiöser Gefühle (oder gottesdienstliche Handlungen) als äußere Gemeinschaft existiren und ihren Zweck erreichen kann, (denn Menschen können auf Menschen nur durch das Medium der äußeren Handlungen wirken); so hat also auch jede Kirche das Recht alle nothwendigen Anstalten zu treffen, daß die religiösen Wahrheiten, wozu sie sich bekennt, gelehrt, und der Gottesdienst nach ihrem Bedürfnisse und Glauben gefeiert werde, also auch das Recht, sich eine dafür erforderliche Verfassung zu geben.

Dieses Recht, also die Befugniß, den Zweck der Kirche durch die erforderlichen Mittel zu realisiren, ist die Kirchengewalt.

1) Daß im Rechte nur von einer äußern und nicht von einer unsichtbaren Kirche die Rede seyn könne, bedarf an dieser Stelle wohl keiner Erinnerung mehr.

2) Von diesem Gesichtspunkte aus habe ich das Kirchenrecht in der kleinen Srift: „Ueber das Naturrecht, als eine Quelle des Kirchenrechts ꝛc." begründet.

3) Vgl. §. 103.

§. 179.

## B. Theorie des Kirchenrechtes.

### a. Aeußeres Kirchenrecht.

#### aa. Verhältniß der Kirche zum Staat.

Wie eine jede Gesellschaft, und wie der Staat, so kann eine Kirche als Ganzes, als moralische Person und Rechtssubjekt im Verhältniß zu andern Rechtssubjekten, ins Besondere aber 1. im Verhältniß zum Staate, 2. im Verhältniß zu andern Kirchen, und sie kann, als bestehend aus mehrern Elementen, in ihrem Innern mit Rücksicht auf die Verhältnisse dieser Elemente betrachtet werden. Daher zerfällt das ganze Kirchenrecht in ein äußeres und in ein inneres Kirchenrecht. [1])

Betrachtet man die Kirche im Verhältniß zum Staate, so ist gedenkbar

1) Man sagt wohl, des natürlichen Kirchenrechtes könne man ganz entbehren, besonders ein Katholik könne dieses, weil er ja eine auf göttlicher Offenbarung beruhende, und also gewiß vernunftgemäße Kirchenverfassung besitze. Zur Antwort verweise ich auf die Beantwortung einer ähnlichen Einwendung im Staatsrechte S. 185 Note 1, und frage: — wodurch weiß man denn, daß die katholische Kirchenverfassung oder irgend eine andere auf einer göttlichen Offenbarung beruhe? Wodurch anders als durch die Vernunft, welche Göttliches von nicht Göttlichem zu unterscheiden vermag? Oder ist vielleicht die ganze katholische Kirchenverfassung mit allen ihren einzelnen Instituten und Normen, wie sie jetzt ist, oder wie sie im Mittelalter war, göttlichen Ursprungs? — Welcher Historiker ist wohl eitel genug zu wähnen, daß ihm zu Ehren die Welt so etwas glaube? — Gestehen wir lieber ein, daß das katholische Kirchenrecht außer der göttlichen Grundlage noch manches Menschliche enthalte, und mitunter sogar manches wahrhaft Unvernünftige, wenn nicht enthalte, doch enthalten habe; und bedenken wir, daß wir, eben um das Göttliche rein zu halten, eines ernsten Studiums aller Vernunftwissenschaften bedürfen, um nicht verkehrte Richtungen der menschlichen Vernunft, und dadurch Verunstaltungen des Göttlichen auf Erden entstehen zu lassen. — Uebrigens soll das hier vorkommende Kirchenrecht, so wie das Staatsrecht, nichts Anderes enthalten, als die Grundzüge desjenigen, was sich, abgesehen von einem positiven Kirchenrechte, für eine Kirche im Allgemeinen aus dem vernünftigen Rechtsgesetze als Recht erkennen läßt.

1. daß die Kirche eine Anstalt des Staates sey, so daß alle zur Realisirung des Kirchenzweckes nothwendigen Anordnungen von der Staatsgewalt ausgehen;
2. daß die Kirche als eine für sich bestehende Einrichtung dastehe, so daß sie ein vom Staatsoberhaupte verschiedenes Subjekt der Kirchengewalt hat.

Es fragt sich, was über diese beiden gedenkbaren Verhältnisse nach dem Rechtsgesetze und den daraus bereits gezogenen Folgerungen zu halten sey.

Ueber 1. In dem wesentlichen Inhalte der Staatsgewalt liegt nicht das Recht, eine Kirchengewalt auszuüben, so daß jedes Staatsoberhaupt von selbst auch zugleich die Kirchengewalt besäße (vgl. §. 141 und §. 149 — 160). Freilich hat das Subjekt der Staatsgewalt das Recht, eine Kirche zu stiften und sich darin die Ausübung der Kirchengewalt vorzubehalten; allein dieses Recht steht vermöge der Gewissens- und Religionsfreiheit auch jedem Einzelnen zu und ist nicht ein Hoheitsrecht. Daß also irgend eine Kirche Staatsanstalt sey, ist nicht durch die Natur der Sache nothwendig, sondern kann sich nur auf ein historisches Faktum gründen.

Aber gesetzt nun auch, die Kirche wäre irgendwo auf diese Weise zur Staatsanstalt geworden, so würde dennoch naturrechtlich die mit der Staatsgewalt vereinigte Kirchengewalt eine ganz andere Gewalt, und eine über den Bereich der Staatsgewalt hinausgehende Gewalt bleiben, so daß die Verfügungen der Kirchengewalt nicht durch die der Staatsgewalt zu Gebote stehenden Mittel ausgeführt werden könnten. Denn die Staatsgewalt ist als Zwangsgewalt nur die Befugniß, den Grundsatz des Rechts auszuführen (§. 141); der Grundsatz der Religion, den die Kirche realisiren soll, kann und darf durch Zwang nicht ausgeführt werden, außer insofern die Irreligion, welche zugleich Rechtsverletzung ist, gewaltsam unterdrückt werden darf. Es gilt also in Bezug auf Religion von der Staatsgewalt ganz, was über die Bildungspolizey gesagt ist, mit der Ausdehnung noch, daß selbst keine bürgerlichen Vortheile von der der Religion zu Grunde liegenden Konfession abhängig ge-

macht werden dürfen, weil die Freiheit der Konfession zu den Urrechten gehört. (vgl. §. 124.)

Die Staatsgewalt dürfte folglich auch dann, wenn sie die Kirchengewalt mit sich vereinigte, niemanden zum Eintritte in die Kirche und zur Befolgung der kirchlichen Vorschriften durch Zwangsmittel anhalten. Nur dann dürfte sie auch in kirchlichen Sachen Gewalt gebrauchen, wenn dieselbe zur Erhaltung und Vertheidigung der Personen, der Rechte des Eigenthums, der Vertrags- und Familienrechte nothwendig wäre.

Sie dürfte aus demselben Grunde niemanden zwingen, in ihrer Kirche zu bleiben, und wäre verpflichtet, die Bildung und das Bestehen anderer Kirchen, welche weder unmittelbare noch mittelbare Angriffe auf fremde Rechte verübten oder wollten, zu gestatten.

Ueber 2. Im zweiten Falle kann sich nur fragen, ob die Kirche dem Staate oder der Staat der Kirche untergeordnet sey. Hierauf ergibt sich aus den Grundsätzen des Staatsrechtes, in Verbindung mit dem bisher Gesagten, dieses als Antwort. Die Kirche ist insofern dem Staate untergeordnet, wie überhaupt alle äußern Handlungen, die im Staatsgebiete vorkommen, der Staatsgewalt untergeordnet sind, d. h. insofern ein Erzwingen oder Verhindern oder Bestimmen derselben zur Realisirung des Rechtsgesetzes nothwendig ist. Folglich erstreckt sich die Oberaufsicht der Staatsgewalt auch auf alle im Staate vorhandenen Kirchen und deren äußere Handlungen (vgl. §. 160.), und die gesetzgebende Gewalt kann der Kirche gebieten und verbieten, was um des nothwendigen Staatszweckes willen geboten werden muß. Außerdem ist die Kirche vom Staate völlig unabhängig. Sie tritt also gleich jeder andern rechtlich erlaubten Gesellschaft im Staate auf, unabhängig in allen ihren Gesellschaftsangelegenheiten, überhaupt in ihrem Innern, aber nicht befugt, über die Schranken einer jeden andern moralischen Person hinauszugehen.

Daß sie etwa der Ausdehnung nach größer sey, oder der Idee nach höher stehe als der Staat, das kann in diesem Verhältnisse keine Aenderung machen [1]. Denn nur der Staatsgewalt steht die Befugniß zu, das Rechtsgesetz durch Zwang

zu realisiren, und in dem Geschäfte dieser Realisirung kann, eben weil sie allein dazu berechtigt, weil sie die höchste Rechtsvertheidigungsgewalt ist, kein Verhältniß in der Welt sie hindern, oder einer anderen Gewalt unterordnen, weil das Recht gegen alles und jedes Hinderniß vertheidigt werden darf, und von der Staatsgewalt vertheidigt werden soll.

Die Kirche ist folglich ganz unabhängig vom Staate in ihrem Glauben, aber in ihrem Lehren und Thun nur insoweit unabhängig, daß der Staat sie weder zu einer besondern Lehre, noch zu einer kirchlichen Handlung zwingen darf, weil religiöse Lehren und Handlungen an sich keine Rechtspflichten, sondern Sache der unveräußerlichen Freiheit sind. Dagegen ist die Kirche auch im Lehren und Handeln vom Staate insofern abhängig, daß der Staat ihr den Vortrag solcher Lehren und die Vollziehung solcher Handlungen verbieten darf, welche mit den allgemeinen Zwecken des Staates im Widerspruche stehen [2]).

Das Resultat aus dem Gesagten ist, daß

1. Staatsgewalt und Kirchengewalt der Natur der Sache nach verschiedene Rechte seyen;
2. daß auch da, wo die Kirche vom Staate getrennt besteht, dem Staate eine Aufsicht über das äußere Thun und Lassen der Kirche zustehe (ein jus cavendi);
3. daß dagegen der Staat zum Schutze einer jeden Kirche verpflichtet sey, welche nur als moralische Person bestehen kann, welche also weder das natürliche Rechtsgesetz, noch das mit diesem vereinbare positive Rechtsgesetz (d. i. das bestehende nach dem Naturrechte mögliche positive Recht) verletzt.

Anmerkung.

1. Nichts ist kurzsichtiger, als die Kirche aus dem Grunde dem Staate überordnen, weil die Kirche der Idee nach höher stehe. Wo ist eine Religion, und wenn sie wäre, müßte sie nicht sofort proscribirt werden? — aber wo ist eine Religion oder Konfession, welche nicht, wo es auf das Handeln ankommt, auf den allerersten Platz die Idee des Rechts stellt? Eben weil das Recht das Minimum ist, was von einem Menschen gefordert werden, weil es sogar erzwungen werden kann (vergl. §. 11. C — Q.), eben darum muß das Recht, und was um des Rechtes willen nothwendig ist, also auch der Staat, allem Andern hier

auf Erden insoweit vorgehen, daß von Moralität und Religiösität und von allem Guten und Edelen nicht eher Rede seyn kann, bis dem Rechte (dem Staatszwecke) sein Gebühr gegeben ist. Der Staat und sein Wirken ist nur eine Stufe zu dem, was die Kirche ist und wirkt, aber eine Stufe, die so wenig übersprungen werden darf, daß schon jeder Versuch, sie zu überspringen, alles Kirchliche in seinem Fundamente zerstört. So ist das Verhältniß, wenn Staat und Kirche nach dem Vernunftrechte aufgefaßt werden, und das sind, was sie seyn sollen. Gehorsam gegen die Staatsgesetze ist nothwendige Bedingung eines wahrhaft religiösen und sittlichen Lebens, und derjenige, welcher das Rechtsgesetz, was durch den Staat dargestellt wird, nicht achtet, verhöhnt Religion und Moral und die Kirche.

2. Der Theorie nach ist es freilich nicht möglich daß eine erlaubte Kirche solche Lehren vortrage und solche Handlungen vornehme, weil Recht und Religion eben so wenig, wie Recht und Moral, mit einander in Widerspruch kommen können. Nur durch schlechte Anwendung richtiger oder Aufstellung verkehrter Grundsätze von der einen oder von der andern Seite kann ein Widerspruch entstehen. Weil nun eine solche schlechte Anwendung und verkehrte Doktrin auch von Seiten des Staates möglich ist, so hat man wohl umgekehrt argumentirt, auch der Kirche stehe also eine Aufsicht über den Staat zu. Man kann dies zugeben, nur ist diese Aufsicht ganz anderer Art als die Aufsicht des Staates, und noch viel verschiedener ist die Wirksamkeit, welche dadurch bei der Kirche vermittelt wird, von der, welche der Staat durch solche Aufsicht sich möglich machen soll.

## §. 180.

### bb. Zu anderen Kirchen.

Jede Kirche hat als solche nach §. 178. ein gleiches Recht. Daher stehen alle Kirchen einander gegenüber als gleiche, von einander unabhängige, Korporationen.

Keine Kirche darf folglich eine andere auf andere Weise als durch die eigene größere Vortrefflichkeit zu verdrängen streben, und selbst, wenn bisher nur eine im Staate bestand, muß diese zugeben, daß sich neben ihr eine oder mehrere neue bilden, wofern diese nur als Gesellschaften rechtlich möglich sind.

Keine Kirche darf folglich auch der andern verwehren, ihren Glauben öffentlich vorzutragen und den eigenen Glauben mit Gründen anzugreifen. Denn in einem solchen Anfechten liegt so wenig eine Rechtsverletzung, daß es sogar Pflicht seyn kann (vgl. §. 103. Note 1.). Jede Kirche darf

also auch sich Anhänger zu gewinnen suchen durch den öffentlichen Vortrag ihrer Lehre in einer von der Vernunft, als zweckmäßig für das Hinführen zur Wahrheit, gebilligten Form. Das Rechtsgesetz verletzt sie nur dann dadurch, wenn sie sich als Lehrerinn aufdringt oder wenn sie sich anderer Mittel als der allein zur Erkenntniß der Wahrheit führenden Vorlegung von Gründen, z. B. der List, Bestechung, Schmeichelei, Gewalt, Täuschung bedient, oder wenn sie das Elternrecht der Erziehung verletzt. (vgl. §. 123.)

## §. 181.

### b. Inneres Kirchenrecht.

#### aa. Mitglieder.

Sobald eine Kirche sich einmal gebildet hat, muß das ganze innere Recht derselben von selbst ein positives werden und muß seinem Inhalte und seiner Fortbildung nach von dem Stiftungsakte, von den durch diesen Akt festgesetzten Rechtsquellen und von der Gewohnheit abhangen. Das Naturrecht kann daher nur im Allgemeinen bestimmen, was möglicher Weise inneres Kirchenrecht seyn könne, was nicht.

Eine vor allen andern in jedem innern Kirchenrechte nothwendige Norm ist die Bestimmung, wie die Eigenschaft eines Mitgliedes der Kirche erworben werde. Diese Bestimmung aber muß als Bedingung nothwendig von jedem aufzunehmenden Mitgliede den Willen fordern, den Kirchenzweck in der schon bestehenden oder noch zu bestimmenden Weise zu fördern, muß folglich auch den Glauben an das theologische System der Kirche fordern, wofern sie nicht Heuchler zulassen und dadurch den Kirchenzweck eher untergraben als fördern will. Dieser Glaube nun an das theologische System der Kirche (oder wenn man lieber will, an die Glaubenslehren der Kirche), wie auch der Wille den Kirchenzweck zu fördern, können und müssen durch besondere Handlungen erklärt werden. Wer aber diese Handlungen setzet, und übrigens sich nicht als solchen darstellt, von welchem das Gegentheil seiner Erklärung gewiß ist: der muß dann, eben des Kirchenzweckes wegen, auch aufgenommen werden. Und je-

der Aufgenommene hat, wie in allen Gesellschaften, so auch hier, durch die Aufnahme ein Recht auf alle Vortheile der Gesellschaft und die Pflicht, den Zweck derselben nach den bestehenden und noch entstehenden Normen zu fördern.

Doch ist kein Aufgenommener verbunden, Mitglied zu bleiben, sondern darf zu jeder Zeit die Kirche frei verlassen, und zu jeder andern übertreten. Strafe für den Austritt, wer immer dieselbe zufügen möge, ist Verletzung des Urrechtes der Menschheit (vergl. §. 103.) [1])

Ob die Mitglieder einer Kirche einander gleich seyen, oder ob es verschiedene kirchliche Stände gebe, das hängt von der positiven Verfassung einer jeden Kirche ab.

Aber der Beamten und Vorsteher kann eine Kirche so wenig, wie jede andere bedeutende Gesellschaft, entbehren; denn die Kirchengewalt muß nothwendig ein in der Gesellschaft äußerlich erscheinendes Subjekt haben, und wenn dieses die Gemeinde selbst ist, so bedarf sie dennoch zur Ausübung der Kirchengewalt einzelner Beamten. (vgl. §. 162.)

## §. 182.

### bb. Inhalt der Kirchengewalt.

Die Kirchengewalt ist

1. ihrer Form nach α. eine gesetzgebende, und β. eine gesetzausführende, und in der letzten Eigenschaft eine richtende und vollziehende Gewalt, γ. eine aufsehende Gewalt, auf ähnliche Art, wie die Staatsgewalt.

Als vollziehende Gewalt aber ist sie, wie aus dem Verhältnisse der Kirche zum Staate erhellt (§. 179) wesentlich von der Staatsgewalt verschieden. [2]) Denn die Staatsge-

---

1) Ausschließung aus der Gesellschaft und Entziehung der gesellschaftlichen Vortheile ist keine Strafe, sondern eine natürliche Folge des Austrittes, und natürliches Recht jeder Gesellschaft (vgl. §. 101). Ein positives Kirchenrecht also, welches sogenannte Ketzer und Apostaten mit Strafen am Vermögen, am Leibe, am Leben oder an der Ehre belegt wissen will, muß hierin immer von der Vernunft verworfen werden. Da hilft keine historische Begründung.

2) Daß sie auch als gesetzgebende und richtende Gewalt davon verschieden sey, ergibt sich schon aus der Verschiedenheit der Zwecke beider

walt ist der Natur der Sache nach zur Vollziehung ihrer Anordnungen durch physische Gewalt berechtigt, und allein berechtigt; die Kirchengewalt nicht, weil religiöse und kirchliche Pflichten, da sie keine Rechtspflichten sind, nicht erzwungen werden können, und Zwang überhaupt nur der Staatsgewalt zustehe. Die Vollziehungsmittel der Kirche sind daher nur Ausschließung aus der kirchlichen Gemeinschaft (theilweise oder gänzliche Ausschließung, excommunicatio), oder Entziehung der kirchlichen Amtsrechte. Selbst die Staatsgewalt kann der Kirchengewalt kein eigentliches Straf- oder Zwangsrecht in bloß kirchlichen Sachen verleihen, weil die Staatsgewalt selbst ein solches Recht nicht besitzet. Nur wo eine Verletzung kirchlicher Vorschriften zugleich eine Rechtsverletzung wird, da tritt das Zwangsrecht des Staates ein, und da kann er dasselbe auch der Kirche verleihen; sie selbst darf sich dasselbe aber auch da nicht anmaßen außer dem Falle der Nothwehr. (vgl. §. 179.)

2. Ihren Gegenständen nach erstreckt sich die Kirchengewalt im Allgemeinen nur auf alles das, was mit dem Kirchenzwecke der Natur der Sache nach (oder eine innere) Verbindung hat. Dazu gehören aber nur Handlungen der Mitglieder der Kirche, und zwar der gemeinen Mitglieder (Laien) oder der Beamten (Geistlichen), und, da der Kirchenzweck nur erreicht werden kann, α. durch Lehren, β. durch gottesdienstliche Handlungen, γ. durch religiöse Handlungen außer dem Gottesdienste, dadurch aber vollkommen erreicht werden kann; so erstreckt sich die Kirchengewalt

α. auf den Vortrag der Lehre in der Kirche durch die Lehrer,

β. auf die gottesdienstlichen (insbesondere sakramentalischen) Handlungen der Geistlichen und Laien in der Kirche,

---

Gewalten; am auffallendsten erscheint die aus der Verschiedenheit der Zwecke hervorgehende allgemeine Verschiedenheit in den Aeußerungen der vollziehenden Gewalt. Gesetz hat hier also auch eine weitere Bedeutung als im Staatsrechte. Es gibt in der Kirche viele Rechte, aber keine Rechtspflichten, außer wenn solche Gründe vorausgesezt werden, die auch außerhalb der Kirche Rechtspflichten begründen würden, was aber für die reinen Religionspflichten nicht möglich ist (§. 179.).

γ. auf die religiösen Handlungen derselben außer der Kirche;
δ. auf die Handlungen, welche sich auf Sachen und Güter und besondere Anstalten beziehen, die für die Vollziehung der unter α. β. u. γ. gedachten Handlungen wieder nothwendig sind.

In Beziehung auf alle diese Handlungen ist die Kirchengewalt die Befugniß, diejenigen Vorschriften zu geben und zu vollziehen, welche zur Erreichung des Kirchenzweckes nothwendig oder nützlich sind. [1])

§. 183.

cc. Ausübung der Kirchengewalt.

Die Ausübung der Kirchengewalt nennt man Kirchenregierung. Diese steht dem Subjekte der Kirchengewalt zu, aber, wie sich von selbst versteht, nur in Uebereinstimmung mit dem der Kirchengemeinschaft etwa zu Grunde liegenden Vertrage und anderen positiven Rechte, ins Besondere aber in Uebereinstimmung mit der theologischen Lehre, worauf die Kirche gegründet ist, weil ja der Hauptzweck einer jeden Kirche ist und seyn muß, durch den Vortrag dieser Lehre und die Erhaltung derselben den Glauben zu erhalten, wodurch das ganze gemeinschaftliche Wirken der Kirche bedingt und begründet ist.

Von dem positiven Rechte hängt es also ab, was für Aemter in der Kirche existiren, wie diese erworben und verloren werden sollen, welche Stellung die Beamten zum Subjekte der Kirchengewalt, und welche Beide zur kirchlichen Gemeinde einnehmen sollen. Nur das ist stets bei der Bestimmung aller dieser Verhältnisse nothwendig, daß sie nur auf Kirchenangelegenheiten (s. §. 182) sich erstrecke.

§. 184.

dd. Verfassung der Kirche.

Wie jeder Staat, so hat auch jede Kirche, welche als äußere Gesellschaft besteht, nothwendig irgend eine bestimmte

1) Ich halte es für unnöthig, nachdem die Befugnisse der Staatsgewalt ausführlicher entwickelt sind, die ähnlichen Befugnisse der Kir-

Form oder Verfassung. Diese Verfassung kann aber, weil derselbe Kirchenzweck durch Wirken in mancherlei Weise zu erreichen ist, sehr verschieden seyn, und die verschiedenen Gestalten derselben sind den im Staate vorkommenden Formen ganz analog. Auch in der Kirche nämlich ist eine monarchische und polyarchische Verfassung, und jede wieder mit autokratischen und synkratischen Regierungsformen möglich. Welche davon wirklich seyn sollen, das kann nur durch den positiven Glauben der ganzen Kirche bestimmt werden. Die ursprüngliche Gestalt der Verfassung hängt natürlich von der Einrichtung des Stifters der Kirche ab. Diese ursprüngliche Gestalt muß sich dann in der durch die Stiftung selbst zulässigen Weise von selbst nach den Bedürfnissen der Zeiten und Orte verändern. Doch kann sie niemals das, was einer Kirchenverfassung wesentlich ist, durch solche Aenderung verlieren. Wesentlich sind aber ein Subjekt der Kirchengewalt, kirchliche Lehrer und Beamte und eine Kirchengemeinde, und ein bestimmtes Verhältniß unter allen diesen. Wesentlich ist eben daher auch ein bestimmter Lehrbegriff (Symbol), worauf die Erweckung der Religion in den Mitgliedern der Kirche gegründet wird, und wenn dieser Lehrbegriff ein durch positive Offenbarung mitgetheilter, also ein göttlicher ist: so ist wesentlich, daß er stets unverändert bleibe, wofern die Kirche stets eine zu diesem göttlichen Lehrbegriffe sich bekennende Gemeinschaft seyn soll.

chengewalt einzeln darzustellen, weil dieses ohne besondere Mühe mittelst des allgemeinen Begriffes der Kirchengewalt und der hier entwikkelten Grundsätze von jedem selbst geschehen kann.



Köln, gedruckt bei Pet. Schmitz.

